METODOLOGI ILMU TAFSIR

Pengembangan Metodologi Ilmu Tafsir selama ini mengalami stagnasi, beberapa metode yang selama ini ada sesungguhnya peninggalan pada ke-3 atau ke-4 Hijriyah. Kondisi ini jelas sangat mempengaruhi kuantitas dan kualitas perkembangan tafsir sendiri, kalapun produk tafsir masih tetap ada, walau pada skala yang sangat minimal, namun keberadaanya tidak lebih dari *"qila wa qalu"* saja dari tafsir-tafsir terdahulu. Bahkan lebih parah lagi ada sebagian ulama yang menganggap bahwa ilmu-ilmu keislaman *(islamic sciences),* semisal ilmu tafsir (metodologi ilmu tafsir di dalamnya), 'ulumul qur'an, 'ulumul hadis, fiqh, tafsir, kalam, dan seterusnya dianggap sebagai ilmu yang sudah baku *(establish),* atau dalam istilah Imam asy-Syuyuthi dalam *Al-Itqan* adalah *nadhaja wa ihtaraqa.* Namun kondisi ini juga telah mendorong sebagian saintis muslim yang *consern* terhadap keberadaan *islamic sciences* semisal metode tafsir untuk terus mengembangkan keberadaan ilmu-ilmu keislaman yang demikian urgen.

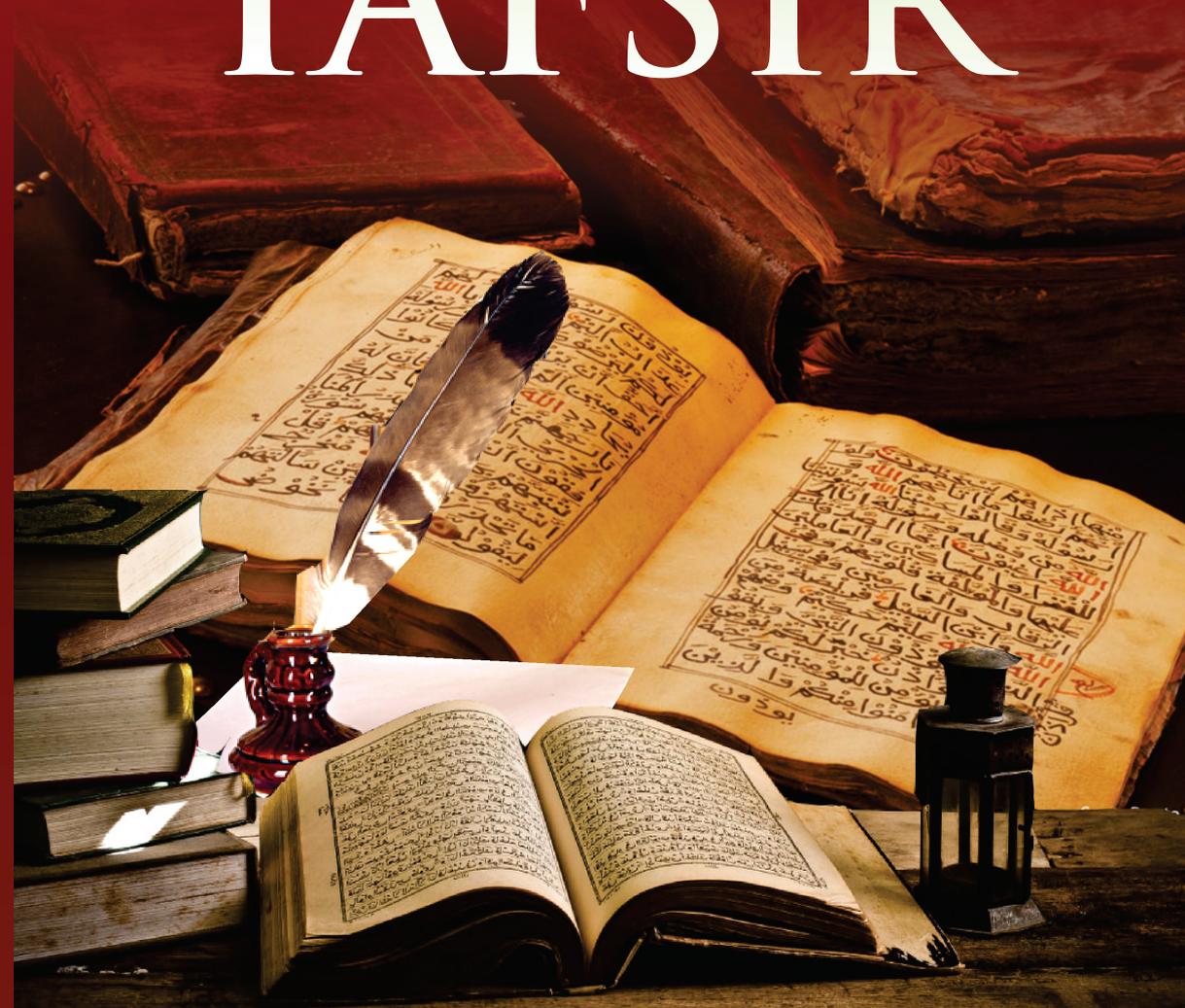
Buku kecil ini bermaksud mengurai stagnasi tersebut dan mencari solusi pengembangan metodologi ilmu tafsir melali integrasi dan interkoneksi antara *islamic sciences* dengan *social sciences.* Harapannya, melalui integrasi tersebut, dapat menemukan model-model baru metodologi ilmu tafsir alternarif.

Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002
telp/fax. (0274)6466541
Email: idea_press@yahoo.co.id

ISBN- 978-602-6335-08-1

DR. Ma'mun Mu'min, M.Ag. M.Si. M.Hum

DR. Ma'mun Mu'min, M.Ag. M.Si. M.Hum

METODOLOGI ILMU TAFSIR

METODOLOGI

ILMU TAFSIR

Editor : Habib, M.Ag.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur dipanjatkan kehadirat Allah SWT, solawat serta salam semoga dilimpahcurahkan keharibaan Baginda Nabi Agung Muhammad Saw., dan tidak lupa kepada *Salaf al-Salihien*, para syuhada yang begitu gigih memperjuangkan *Din al-Islam* sampai hari kiyamat. Amin

Mengawali Pengantar buku karya ilmiah Dosen ini, Penulis terlebih dulu menyampaikan banyak terima kasih kepada semua pihak yang sudah terlibat dalam proses penyusunan buku ini, khususnya kepada Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Ngeri Kudus, Bapak Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I, yang telah memberikan kepercayaan dan membiayai penulisan buku ini. Tidak lupa kepada segenap Pimpinan dan Kepala P3M STAIN Kudus, serta Penerbit Idea Press yang telah berperan dalam proses penerbitan buku ini. Semoga amal baik Bapak/Ibu/Saudara semua menjadi amal baik kelak di *Yaum al-Hisab*. *Amin.*

Penulis menyadari betul bahwa buku ini masih banyak kekurangan di sana-sini, oleh karena itu, demi perbaikkan pada

masa mendatang, saran, masukkan, dan kritikan membangun sangat kami nanti-nantikan dari semua pihak. Dengan adanya berbagai masukan dari semua pihak, tentunya buku ini dapat ditindaklanjuti oleh buku-buku sejenis lainnya.

Akhirnya, semoga buku kecil ini bermanfaat khususnya bagi pihak yang berminat mengembangkan Metodolohi Ilmu Tafsir, Bapak/Ibu Dosen pada Jurusan Ushuluddin Prodi Tafsir di STAIN Kudus, dan umumnya bagi semua pembaca yang berminat mendalami kajian tersebut. Jauh di bawah ke-Maha Sempurnaan Allah, dan dari setetes ilmu Allah yang diberikan kepada penulis, demikianlah adanya buku kecil ini disusun. *Wallahu 'A'lam bi al-Shawab.*

Kudus, September 2016
Penulis,

ABSTRAK

Pengembangan Metodologi Ilmu Tafsir selama ini mengalami stagnasi, beberapa metode yang selama ini ada sesungguhnya peninggalan pada ke-3 atau ke-4 Hijriyah. Kondisi ini jelas sangat mempengaruhi kuantitas dan kualitas perkembangan tafsir sendiri, kalapun produk tafsir masih tetap ada, walau pada skala yang sangat minimal, namun keberadaanya tidak lebih dari *"qila wa qalu"* saja dari tafsir-tafsir terdahulu. Bahkan lebih parah lagi ada sebagian ulama yang menganggap bahwa ilmu-ilmu keislaman *(islamic sciences)*, semisal ilmu tafsir (metodologi ilmu tafsir di dalamnya), 'ulumul qur'an, 'ulumul hadis, fiqh, tafsir, kalam, dan seterusnya dianggap sebagai ilmu yang sudah baku *(establish)*, atau dalam istilah Imam asy-Syuyuthi dalam *Al-Itqan* adalah *nadhaja wa ihtaraqa.* Namun kondisi ini juga telah mendorong sebagian saintis muslim yang *consern* terhadap keberadaan *islamic sciences* semisal metode tafsir untuk terus mengembangkan keberadaan ilmu-ilmu keislaman yang demikian urgen.

Sesungguhnya, bila menengok sejarah umat Islam terdahulu, umat Islam pernah mengalami pencapaian puncak kejayaan pada berbagai bidang, termasuk puncak pencapaian perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga masa itu sering disebut sebagai masa keemasannya *(the golden age)*. Namun belakangan prestasi tersebut, sedikit banyak telah menjadi beban psikologis bagi para intelektual muslim dewasa ini, sebab secara tidak langsung mereka dituntut harus menyamai "rekor" yang begitu gemilang. Dampaknya juga dirasakan dan segaligus menjadi problem intelektual bagi umat Kristen. Apalagi kalau melihat perkembangan ilmu pengetahui di Barat yang sudah begitu jauh meninggalkan khazanah intelektual muslim modern dengan aneka ragam teknologi yang super canggih, membuat beban psikologis umat Islam semakin berat dan berakibat pada kegamangan yang akut.

Ketertinggalan yang demikian jauh dari dunia Barat, jadi menjadi sesuatu yang wajar dan menjadi sebuah konsekuensi, mengingat umat Islam begitu terlena oleh keberhasilan pendahulu-pendahulunya, di tambah lagi oleh adanya upaya menutup diri dari setiap usaha-usaha pembaharuan *(tajdid)*, jargon "pintu ijtihad tertutup" justru melengkapi keterpurukan umat Islam dalam setiap bidang kehidupan. Dan pada akhirnya, sinyalemen *"Future Shock"* begitu telak mengenai umat Islam. Akibat dari itu semua, krisis intelektual dan adanya stagnasi penemuan ilmu pengetahuan semakin memperpanjang "catatan hitam" kajian Islam *(Islamic Sciences)* yang mandul.

Wacana pengembangan Metodologi Ilmu Tafsir dengan sentuhan baru di era globalisasi, menjadi sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Belum lagi era globalisasi juga diiringi oleh bermunculannya berbagai realitas baru yang harus direspons. Bagaimana mungkin kita memiliki kepercayaan diri untuk mengatakan *Islam ya'lu wala yu'la 'alaihi* dan *Islam rahmatan li al 'alamin*, sementara untuk menghadapi permasalahan-permasalahan internal saja sudah tidak berdaya, lalu bagaimana dengan permasalahan eksternal yang multi kompleks, dan sejauh mana kontribusi umat Islam yang konon diklaim sebagai umat pilihan *(khaira ummah)*.

Buku kecil ini bermaksud mengurai stagnasi tersebut dan mencari solusi pengembangan metodologi ilmu tafsir melali integrasi dan interkoneksi antara *islamic sciences* dengan *social sciences*. Harapannya, melalui integrasi tersebut, dapat menemukan model-model baru metodologi ilmu tafsir alternarif.

DAFTAR ISI

HALAMAN BUKU
KATA PENGANTAR
ABSTRAK
DAFTAR ISI
BAB I : Muqadimah
A. Pendahuluan……… 1
B. Objek Kajian Tafsir dan Ilmu Tafsir……2
C. Al-Qur'an Sumber Pengembangan Islamic Sciences…….. 7
D. Peran Ulama dalam Mengembangkan Islamic Sciences……… 9
E. Reformulasi Islamic Sciences……….. 12
Bab II : Sejarah Perkembangan Metodologi Ilmu Tafsir Klasik
A. Hakikat Tafsir, Ilmu Tafsir, dan Ruang Lingkupnya 21
B. Sejarah Perkembangan Ilmu Tafsir…… 35
C. Metode Ilmu Tafsir dan Permasalahannya …... 59
D. Beberapa Aliran dalam Tafsir dan ilmu Tafsir………. 62
E. Metodologi Ilmu Tafsir Klasik………. 73

Bab III : **Kode Etik dan Tipologi Metodologi Ilmu Tafsir Klasik**

A. Pengantar Metodologi Ilmu Tafsir………103
B. Kode Etik Menafsirkan Al-Qur'an………92
C. Kode Etik Mufassir Al-Qur'an………. 97
D. Islamic Sciences Sebagai Ilmu Bantu Tafsir …... 113
E. Beberapa Tipologi Metodologi Ilmu Tafsir Klasik……….117

BAB IV : **Kondisi Obyektif Perkembangan Metodologi Ilmu Tafsir Kontemporer**

A. Kondisi Obyektif Perkembangan Metode Tafsir.……. 131
B. Pengembangan Metode Tafsir………. 134
C. Kerangka Teoritis Pengembangan Metode Tafsir………. 136
D. Metode Tafsir Feminis Sosiologis Suatu Alternatif………. 140
E. Respons Terhadap Metode Tafsir Feminis Sosiologis……… 155

Bab V : **Mengembangkan Metodologi Ilmu Tafsir Kontemporer Melalui Integrasi Islamic Sciences dan Social Sciences**

A. Pergeseran Paradigma Ilmu Tafsir……162
B. Epistemologi Islamic Sciences……….. 165
C. Membandingkan Epistemologi Islamic Sciences dan Social Sciences…… 178
D. Epistemologi Ilmu Tafsir………... 180

E. Kembali pada Islamisasi Ilmu……….. 190
F. Model Hubungan Islamic Sciences dan Social Sciences…….. 196
G. Dinamika Integrasi Islamic Sciences dan Social Sciences……. 198

Bab VI : Reformulasi Metodologi Tafsir Kontemporer
A. Reformulasi Metodologi Ilmu Tafsir…...205
B. Memadukan Hermeneutik dan Ilmu Tafsir………. 212
C. Reformulasi Corak Tafsir Al-Qur'an….. 217
D. Model Integrasi Islamic Sciences dengan Social Sciences dalam Ilmu Tafsir…… 218

Bab VII : Beberapa Kasus Model Pengembangan Metodologi Ilmu Tafsir Kontemporer
A. Waspadai Sekularisme Islamic Sciences……… 236
B. Pengembangan Metode Tafsir Kontemporer……….. 248
C. Metode Tafsir Ibn Taimiyah………. 260
D. Perdebatan Model Tafsir di Indonesia………. 274

DAFTAR PUSTAKA

BAB I
M U Q A D I M A H

A. Pendahuluan

Dalam khazanah ilmu-ilmu al-Qur'an *('ulum al-qur'an)*, selama ini ada dua cara untuk memahami al-Qur'an, yaitu melalui *tafsir* dan *ta'wil*. Hingga kini, penggunaan istilah *tafsir* di dunia Islam, lebih popular daripada *ta'wil*. Tafsir dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam al-Qur'an (Manna'ul Qaththan: 1973; 323-324). Di sini teks al-Qur'an dijadikan sebagai subjek. Dalam tulisan ini, paradigma tersebut dikategorikan sebagai paradigma *bayani*. Sedangkan ta'wil adalah cara untuk memahami al-Qur'an dengan menjadikan teks al-Qur'an sebagai objek kajian. Terus terang, dalam tradisi studi keislaman konvensional, menjadikan teks al-Qur'an sebagai objek kajian, kurang begitu dikenal, karena adanya anggapan dari cara berpikir atau *mainstream* studi keislaman yang sudah berjalan selama ini bahwa 'ulum al-Qur'an telah "matang" dan "baku" (Nasr Hamid Abu Zaid: 2001; 4). Termasuk salah satu yang telah dibakukan adalah apa yang disebut sebagai *ta'wil* tidak lain dan tidak bukan adalah *al-ta'wil al-batini* yang agaknya equivalen dengan *al-tafsir al-isyari*.

Tulisan ini akan menjelaskan secara sekilas empat model epistemologi yang selama ini berkembang, yaitu epistemologi *bayani*, '*irfani*, *burhani*, dan *amali*. Keempat epistemologi ini memiliki cara pandang sendiri-sendiri ketika menyikapi nash al-Qur'an dan sunnah. Epistemologi *bayani* begitu terikat dengan nash al-Qur'an dan sunnah,

sehingga ia tidak bisa menghindar sedikitpun dari teks. Epistemologi *burhani* justeru sebaliknya cenderung mengabaikan nash-nash al-Qur'an dan sunnah dan lebih mengutamakan fenomena-empirik sebagai objek kajian. Epistemologi *'irfani* berdiri di antara kedua paradigma *bayani* dan *burhani*, ia lebih memilih pengalaman sebagai sumber utamanya. Sementara corak epistemologi *amali* mendudukkan dimensi praktis pelaksanaan ajaran Islam sebagai objek kajian, dengan memposisikan al-Qur'an dan sunnah sebagai *grand concepts* dan *grand theory* (Muslim A. Kadir: 2003; 52-55).

Perlu disadari, pesan kemanusiaan dan keadilan yang ditawarkan al-Qur'an dan sunnah sebagai *rahmatan li al-'alamin* yang demikian universal, hanya dapat dipahami dengan baik, jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami keempat corak epistemologi pemikiran keislaman tersebut, dan mampu mendialogkan secara kritis-dinamis-proporsional baik secara pribadi maupun kelompok, sehingga ekslusivitas pemikiran dan kelembagaan sosial keagamaan dapat dihindari sedini mungkin, dan kerjasama antara berbagai kelompok sosial-keagamaan menjadi niscaya, tanpa harus mendahulukan *prejudice-prejudice* kultural, sosial, maupun keagamaan. Hanya dengan demikian, akhirnya semua perhatian bisa difokuskan untuk menyelesaikan berbagai persoalan praktis kehidupan umat, dengan tetap bernaung di bawah pesan moral universal al-Qur'an dan sunnah sebagai *rahmatan li al-'alamin*.

B. Objek Kajian Tafsir dan Ilmu Tafsir

Sejak al-Qur'an diturunkan kepada nabi Muhammad Saw, siapapun akan selalu tertarik untuk mengkajinya, dulu, sekarang dan terus pada masa mendatang. Kondisi ini sudah barang pasti karena al-Qur'an mengandung "sejuta" hikmah yang dapat dipetik oleh setiap

para pengkajinya baik dari kalangan muslim maupun non muslim. Ketika sejumlah orang berusaha menyoroti salah satu dari ayat al-Qur'an dengan metode dan pendekatan yang sama sekalipun, maka sejumlah itu pula hikmah akan diperoleh. Inilah yang membuat al-Qur'an tidak pernah kering dan usang untuk dibicarakan (M. Quraish Shihab: 2002).

Dari kalangan non muslim, tidak sedikit kaum intelektual berusaha mengkaji al-Qur'an secara cermat. Disini diantaranya dapat disebutkan, Ignaz Goldziher (1921), mantan mahasiwa Universitas al-Azhar, Mesir, membawa pandangan hidup mereka *(world view)* saat mengkaji Islam, ia mengadopsi metodologi baru ketika mengkaji al-Quran, ia menggunakan metodologi *higher criticism* dalam bukunya *Historical Development of the Quran, Nildeke, Schwally, Bergstresser*, dan Pretzl bekerja sama menulis buku *Geschichte des Qorans* (Sejarah al-Quran), mereka tulis selama 68 tahun sejak edisi pertama dan selama 40 tahun sejak diusulkannya edisi kedua. Hasilnya, sampai saat ini, *Geschichte des Qorans* menjadi karya kritis penyusunan al-Quran, selanjutnya akan dibuat tafsir-kritis dengan salah satu caranya: Membuat kamus al-Quran. karena karya-karya tafsir selama ini tidak banyak memuat mengenai kosa kata teknis di dalam al-Quran, para mufasir dari kalangan muslim, masih lebih banyak yang tetarik untuk menafsirkan masih dalam ruang lingkup hukum dan teologi dibanding untuk menemukan makna asal (original meaning) dari ayat-ayat al-Quran (Ahmad Deead: 2005; 1). Sudah barang tentu apa yang dilakukan Goldziher adalah sesuatu yang sangat bermanfaat bagi para pengkaji dan peneliti al-Qur'an, dengan tulisannya itu, setiap kita dengan mudah mencari ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kosa kata yang disusunnya.

Selanjutnya pada tahun 1925-1926, juga diteliti secara serius kosa-kata asing yang ada dalam al-Quran. Hasil penelitian ini sebagaimana dituangkan dalam buku *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Pengaruh Kosa-Kata Asing di dalam al-Quran). Dari temuan tersebut selanjutnya berkembang menjadi kamus al-Quran, tidak berhenti dengan kajian filologis *(philological study)*, juga diadopsinya analisa teks *(textual criticism)* untuk mengkaji segala aspek yang berkaitan dengan teks al-Quran, dengan tujuan untuk menetapkan akurasi teks al-Quran. Analisa teks melibatkan dua proses, yaitu revisi *(recension)* dan amandemen *(emendation)*. Merevisi adalah memilih, setelah memeriksa segala material yang tersedia dari bukti yang paling dapat dipercaya, yang menjadi dasar kepada sebuah teks. Amandemen adalah menghapuskan kesalahan-kesalahan yang ditemukan sekalipun di dalam manuskrip-manuskrip yang terbaik (Ahmad Deead: 2005; 2). Melalui dua proses tersebut diharapkan menghasilkan temuan yang terjaga orisinalitas dan genuinitasnya.

Bila dikaji dari aspek sejarah teks *(textual history)* al-Quran, memang telah mengalami proses perjalanan yang cukup panjang. Tetapi hal ini tidak berarti genuinitas al-Qur'an harus diragukan. Sebab berbagai usaha telah dilakukan Rasulullah dan generasi sahahabat dan setersunya untuk menjaga keaslian al-Qur'an. Memang bila ditinjau dari sisi tulisan dan tampilannya al-Qur'an mengalami proses penyempurnaan, manuskrip-manuskrip awal al-Quran, misalnya, tidak memiliki titik dan baris dan ditulis dengan khat Kufi yang sangat berbeda dengan tulisan yang saat ini digunakan. Jadi modernisasi tulisan dan ortografi, yang melengkapi teks dengan tanda titik dan baris, sekalipun memiliki tujuan yang baik, namun telah merusak dan merubah teks asli. Teks yang diterima *(textus receptus)*

saat ini bukanlah teks al-Quran yang pertama kali. Namun merupakan hasil dari berbagai proses perubahan teks ketika periwayatannya berlangsung dari generasi ke generasi di dalam komunitas masyarakat (R. F. Moore: 1952). Namun perubahan tersebut sedikitpun tidak mengurangi keaslian dan kemurnian isi kandungannya.

Pada generasi sahahabat tidak sedikit para penghafal *(al-hafidz)* al-Qur'aan, mereka adalah para *qurra* yang sengaja dipersiapkan nabi Muhammad Saw untuk menjaga kesucian dan kemurnian al-Qur'an. Walaupun dikemudian hari setiap masyarakat dimana para *qurra* itu tinggal lantas terbangaun sikap atau tindakan masyarakat *(the action of community)* yang menyebabkan sebuah kitab itu dianggap suci dalam pandngannya masing-masing. Fenomena ini pada dasarnya terjadi dalam konteks intraagama, semisal penduduk Kufah yang menganggap mushaf 'Abdullah ibn Mas'ud sebagai al-Quran edisi mereka (*their recension of the Quran)*, penduduk Basra dengan mushaf Abu Musa, penduduk Damaskus dengan mushaf Miqdad ibn al-Aswad, dan penduduk Syiria dengan mushaf Ubay. Mushaf-mushaf tersebut pada dasarnya merupakan bagian dari mushaf-mushaf tandingan *(rival codices)* terhadap mushaf yang utama pada waktu itu, yaitu mushaf Usmani (Ahmad Deead: 2005) yang disepakati secara politiis.

Kembali pada permasalahan pokok, para intelektual muslim yang mengusung teori kritik pada dasarnya berusaha untuk merumuskan suatu teori yang bersifat emansipatoris. Kritik-kritik mereka diarahkan pada pelbagai bidang, seperti seni, ekonomi, politik, budaya, dan agama. Meskipun terma kritik telah digunakan oleh para pendobrak dominasi otoritas gereja sejak masa renaissance (1350-1600), namun terma kritik sebagai sebuah teori baru menemukan

bentuknya pasca lahirnya masa aufklarung (abad ke-17-18), yaitu merujuk pada empat filsuf besar, dalam hal Emmanuel Kant, Friedrich Hegel, Karl Marx, dan Sigmund Freud (Fransisco Budi Hardiman: 1992; 175). Setelah itu baru imbasnya menyebar di Jerman, Inggris, dan Prancis, serta ke beberapa negara Islam berkembang pesat teori kritik ini (Suhadi: 2006; 7).

Sebagai tindak lanjut dari teroi kritik yang berkembang di barat, di dunia Islam bermunculan para intelektual muslim yang mengusung teori kritik, disini dapat disebutkan semisal Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir menggagas kritik wacana agama *(naqd al-Khitab al-Dini),* Muhammad Abed al-Jabiri dari Maroko memiliki obsesi tentang kritik malar Arab *(naqd 'aql al-'Arabi),* sementara Mohammaed Arkoun dari Aljazair memperkenalkan teori kritik naral Islam *(une critique de la rasion Islamique)* (Suhadi: 2006; 8). Tentu saja teori-teori kritik ini tidask bisa dipisahkan dari cara berpikir filsafat yang demikian kritis, sehingga perkembangan teori kritik seperti yang berkembang di negara-negara Islam jiga diilhami dan didorong oleh semakin berkembangnnya berbagai model pemikiran filsafat.

Perkembangan teori kritik juga terbantu oleh adanya penemuan dalam bidang linguistik kontemporer. Teks yang menurut tradisi "mengatakan apa yang tertulis", sekarang mendapatkan banyak gugatan. Sebuah teks, termasuk teks keagamaan, bukanlah sesuatu yang memberikan kepada kepada kita makna yang orisinal, tunggal, riil, *determinable,* dan *formulable,* seperti yang berlaku dalam pengertian teks yang konvensional dan dalam lingkungan tradisi. Kini teks dianggap –seperti pernah disebut A. Teeuw sebagai *It dasen't say what it say* (Ahmad Baso: 1999; 65).

Bagi para kaum kritik, teks keagamaan harus dipandang sebagai sebuah wacana, tidak terkecuali kitab al-Qur'an dan nash hadis juga harus diposisikan sebagai suatu praktik wacana. Di sinilah tepatnya penggunaan model teori kritik Arkoun yang memandang al-Qur'an, penafsiran, dan produk hukum yang diderivasikan dari al-Qur'an dipandang sebagai praktik wacana (Suhadi: 2006; 13).

Mohammed Arkoun (2001), seperti dikutif Ahmad Deead (2005), sangat menyayangkan jika sarjana muslim tidak mau mengikuti metode tersebut. Ia mengatakan: "Sayang sekali bahwa kritik-kritik filsafat tentang teks-teks suci yang telah digunakan dan terbukti akurat ditolak oleh pendapat sebagian muslim." Ia juga menegaskan bahwa studi al-Quran sangat ketinggalan dibanding dengan studi ilmiah lainnya (Mohammed Arkoun: 2002). Menurut Arkoun, metodologi John Wansbrough, memang sesuai dengan disiplin ilmu yang ilmiah dan sangat akurat, dalam pandangan Arkoun, intervensi ilmiah Wansborugh cocok dengan *framework* yang ia usulkan. *Framework* tersebut memberikan prioritas kepada metode-metode analisa sastra yang, seperti bacaan antropologis-historis, menggiring kepada pertanyaan-pertanyaan dan sebuah refleksi yang bagi kaum fundamentalis saat ini tidak terbayangkan. (Ahmad Deead: 2005 dan Mohammed Arkoun: 2001).

Dalam prakteknya, penerapan analisa kritik bentuk tulisan atau *"form criticism"* dan kritik redaksi *"redaction criticism"* al-Quran, menyimpulkan bahwa teks al-Quran yang tetap seperti yang kita saksikan sekarang, baru ada setelah 200 tahun wafatnya Rasulullah Saw. Menurut John Wansbrough lagi, riwayat-riwayat mengenai al-Quran versi Usman ibn Affan adalah sebuah fiksi yang datang kemudian, direkayasa oleh komunitas muslim supaya asal-muasal al-

Quran dapat dilacak ke Hijaz (Issa J Boullata: 1977; 67). Tentu saja pendapat Arkoun seperti diperkuat Boullata ini perlu dikaji secara kritis, minimal dipertanyakan akurasinya.

Sebab seperti terjadi dibeberapa belahan dunia Islam, pandangan Muhammed Arkoun ini mengalami tanggapan yang kontra diktif, kalau tidak dikatakan ditentang oleh mayoritas umat Islam. Penolakan ini terutama terjadi karena dua alasan, baik alasan yang bernuansa politis dan dan alasan psikologis. Alasan politis dimaksudkan karena mekanisme demokratis masih belum berlaku secara utuh di beberapa negara berpenduduk muslim, dan alasan psikologis terutama karena adanya kegagalan yang pernah dialami kaum muktazilah mengenai ke-makhluk-an al-Quran *(al-mihnah)*. Al-Mihnah seharusnya tidak perlu terjadi bila kondisi umat Islam kala itu sudah benar-benar siap menerima pandangan kritis, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Padahal, menurut Arkoun (2002), mushaf Usmani tidak lain hanyalah hasil sosial dan budaya masyarakat yang kemudian dijadikan "tak terpikirkan" dan makin menjadi "tak terpikirkan" karena kekuatan dan pemaksaan penguasa resmi. Ia mengajukan istilah untuk menyebut mushaf Usmani sebagai "mushaf resmi tertutup *(close official corpus)*, yang tidak menerima kritik dari manapun, ia dipandang sebagai sesuatu yang absolut baik isi (kandungan) maupun bentuk tulisan serta tampilan sosiologisnya.

Demikian juga, dalam pandangan Mohammed Arkoun (2002), apa yang dilakukannya sama dengan apa yang diusahakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual asal Mesir. Arkoun menyayangkan sikap para ulama Mesir yang menghakimi Nasr Hamid. Padahal metodologi Nasr Hamid memang sangat layak untuk diaplikasikan kepada al-Quran. Nasr Hamid berpendapat bahwa al-

Quran sebagai sebuah teks dapat dikaji dan ditafsirkan bukan hanya oleh kaum muslim, al-Quran adalah teks linguistik-historis-manusiawi. Ia adalah wahyu Ilahi selain terkandung hasil budaya Arab. Jika metode ini digunakan, maka otentisitas al-Quran sebagai kalam Allah akan tergugat. Al-Quran akan diperlakukan sama dengan teks-teks yang lain, dan akan menjadi teks historis (Ahmad Deead: 2005). Inilah yang menjadi alasan utama sehingga Nasr Hamid Abu Zayd diputus murtad dan diusir oleh para ulama Mesir dari tanah kelahirannya sendiri, dan ketika berkunjung ke Indonesia dalam acara Innuel Cronfrens, yaitu pertemuan para intelektual muslim UIN/IAIN/STAIN tahun 2008 di Propinsi Riau mendapat juga ditolak karena pendapatnya yang kontroversial.

C. Al-Qur'an Sumber Pengembangan Islamic Sciences

Obsesi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber inspirasi segala ilmu tentu suatu hal yang positif, karena ini bukti keyakinan seseorang bahwa al-Qur'an memang datang dari Zat Yang Maha Tahu. Namun, obsesi ini menurut Fahmi (2006: 6) bisa jadi kontra produktif jika seseorang mencampuradukkan hal-hal yang inspiratif dengan sesuatu yang empiris, atau memaksakan agar kaidah hukum empiris sesuai penafsiran inspiratifnya. Contoh yang pertama misalnya ketika ada seseorang yang menafsirkan ayat:

> *"…Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia…."* (Q.S al-Hadid (57) ayat 25).

Kami pernah mendapatkan seseorang yang ingin menggugat Hukum Kekekalan Energi dengan landasan ayat ini, seraya mengajukan proposal untuk membuat *energy multiplier*. Energy Multiplier adalah pengganda energi. Alat semacam ini -kalau ada-

akan memiliki konsekuensi yang sangat jauh, karena dengan rangkaian beberapa multiplier, teoretis energi 1 watt saja akan mampu memberi energi untuk seluruh dunia. Tentu saja alat semacam ini secara fisika maupun teknis mustahil. Namun perancangnya yakin 100% bahwa dia benar, karena rancangan mesinnya diyakininya di-*backup* oleh ayat al-Hadid tadi. Tentu saja ini penafsiran yang sembrono.

Sedang contoh yang kedua adalah ketika pada suatu saat, teori sains yang berlaku dianggap cocok dengan suatu ayat, lalu beberapa abad kemudian eksperimen membuktikan bahwa teori tadi keliru atau tidak lengkap, lalu orang cenderung menolak penemuan baru itu dengan alasan tidak sesuai dengan al-Qur'an. Hal seperti ini terjadi di abad pertengahan di kalangan gereja di Eropa, yang menolak teori heliosentris dari Copernicus dan Galileo, karena dianggap bertentangan dengan dogma al-Kitab bahwa bumi adalah pusat perhatian Tuhan. Hal serupa –walaupun dalam skala yang lebih kecil– juga terjadi di beberapa kalangan umat Islam. Sebagai contoh: ketika di Qur'an disebutkan adanya 7 buah langit, seperti diilustrasikan dalam dua firman Allah SWT sebagai berikut:

> "*Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui*". (Q.S. Fussilat (41) ayat12).
>
> "*Sesungguhnya Kami telah menghiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang dan Kami jadikan bintang-bintang itu alat-alat pelempar syaitan, dan Kami sediakan bagi mereka siksa neraka yang menyala-nyala*". (Q.S. al-Mulk (67) ayat 5).

Tidak sedikit orang yang kemudian menafikan perjalanan ke bulan atau ke planet-planet, apalagi bila itu dilakukan orang-orang kafir yang dianggap temannya syaitan. Kita tentu ingat bahwa "planet" seperti Venus atau Mars dalam bahasa Arab akan disebut "bintang". Mungkin di sini tafsir kita yang perlu direvisi.

Bagi orang yang menekuni sains dan al-Quran, akan didapatkan banyak ayat yang menyentuh suatu cabang sains yang baru bisa dikenali sebagai sains setelah zaman modern. Karena saya mempelajari geodinamika, saya amat tersentuh dengan ayat seperti berikut:

"*Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan…*" (Q.S an-Naml (27) ayat 88).

Tersentuhnya adalah bahwa fakta pergerakan benua beserta gunung-gunung di atasnya beberapa decimeter pertahun baru diketemukan abad-20. Darimana Rasulullah, yang hidup 14 abad yang lalu, bisa mengetahui fenomena ini, kalau bukan Yang Maha Berilmu yang memberitahunya. Hal serupa akan ditemui oleh orang astronomi, biologi, oceanologi dan sebagainya. Pertanyaannya, mengapa tidak semua saintis kemudian menjadi religious?. Jawabannya: tidak cukup hanya mengenal keberadaan Tuhan. Seperti tidak cukupnya kita ketika sadar punya boss, namun tidak tahu apa visi-missi boss, dan juga tidak tahu apa yang membuat boss senang atau marah.

Mereka menganggap persoalan Tuhan ini persoalan pribadi, bahkan bisa-bisa justru "menyalahkan" Tuhan ketika dilihatnya Tuhan "tak berbuat apa-apa" ketika ada ummat-Nya yang menderita, tertindas, lapar atau sakit. Mereka mungkin akan menyembah Tuhan dengan suatu cara yang menurutnya paling rasional. Mereka gagal

memahami kemauan Bos, karena mereka berhenti dengan tahu bahwa ada Bos, namun tidak mencari tahu, siapa orang kepercayaan Bos yang pantas mereka jadikan rujukan dan juga teladan. Wajarlah, bahwa dalam Islam dituntut dua jenis pengakuan: dikenal dengan syahadat Tauhid dan syahadat Rasul. Tanpa mengikuti Rasul, pengenalan keberadaan tuhan tidak akan banyak berbuah, karena kita tetap belum tahu hidup kita mau dikemanakan. Jadinya kita tidak tahu bahwa Tuhan akan menolong orang-orang yang tertindas atau lapar atau sakit itu melalui tangan-tangan kita. Kita akan terinspirasi untuk melakukan upaya itu setelah mengkaji manual yang diberikan Tuhan via para Rasul. Di situlah kita tahu, bahwa kita hidup sebagai agen, untuk sebuah missi pada sautu lahan yaitu planet bumi ini.

D. Peran Ulama dalam Mengembangkan Islamic Sciences

Perkembangan ilmu pengetahuan yang demikian cepat tidak dapat dipungkiri berpengaruh terhadap proses perkembangan tafsir di dunia Islam, percepatan perkembangan dimaksud semakin mendapatkan momentum dengan hadirnya era globalisasi. Hadirnya era global, meminjam istilah Anthony Giddens (1998; 18-19), menjadi sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Belum lagi sebagaimana yang diungkap oleh Mahathir Mohamad (2002), bahwa globalisasi juga diiringi oleh bermunculannya berbagai realitas baru yang harus direspons oleh umat Islam. *Side effec* dari era globalisasi, ditambah lagi oleh sejumlah “pekerjaan rumah“ yang selama ini belum terselesaikan, semakin menyadarkan umat Islam untuk dapat mengaktualisasikan Islam sebagai kekuatan yang tak tertandingi *(Islam ya’lu wala yu’la ’alaihi)* dan tentunya mewujudkan Islam sebagai penebar rahmat bagi seru sekalian alam *(Islam rahmatan li al ’alamin).*

Untuk menyeimbangkan dengan laju percepatan ilmu pengetahuan di era global dan menyelesaikan berbagai persoalan umat yang selama ini tertimbun, para intelektual muslim berketetapan harus melakukan suatu upaya baru dengan melakukan penggeseran paradigma *Islamic Studies* baru dari paradigma konvensional ke paradigma yang aplikatif, dengan mendudukan norma-norma agama sebagai *guide* (pembimbing), merekonstruksi dan mendekonstruksi metode, cara pandang, dan teori yang selama ini dipakai. Tanpa adanya berbagai penyesuaian di sana-sini dari semua asperk tersebut, jangan berharap tafsir mampu memberikan kontribusi maksimal terhadap penyelesaian berbagai permasalahan umat secara praktis (M. Amin Abdullah: 2004).

Sesungguhnya usaha untuk membangun kembali *Islamic Studies* (termasuk pengembangan tafsir di dalamnya) dengan disertai sentuhan baru sudah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, walaupun pada akhirnya mereka harus berhadapan dengan dinding kekuasaan dan egoisme pro status quo. Bahkan berbagai eksperimen ilmiah yang dilakukannya harus ditebus dengan fatwa hukuman mati. Di sini dapat disebutkan beberapa kasus seperti yang menimpa Mahmoud Mohammad Taha (1910-1985) dari Sudan diekskusi mati dengan tuduhan murtad oleh pengadilan pemerintah Sudan, Subhi Shalih (w. 1986) dari Libanon dibunuh oleh seorang Syi'ah bersenjata, Farag Fuda (1945-1992) dari Mesir dibunuh karena terlalu kritis terhadap Islam ekstrimis, Muhammad Sa'id (1947-1995) dan Abderrazak Redjam (1957-1995) dari Algeria dieksekusi oleh sebuah faksi Islam militan, Nashr Hamid Abu Zaid dari Mesir dituduh murtad dan dikenai fatwa hukuman mati yang memaksanya untuk hijrah dari Mesir, dan karya-karya Muhammad Syahrur dilarang beredar di

negerinya sendiri dengan keputusan pengadilan Syiria (M. Amin Abdullah: 2004).

Melihat kondisi seperti ini, meskipun usaha untuk membangkitkan kembali *Islamic Studies* sudah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, namun tampaknya wacana pengembangan kajian Islam komtemporer masih harus melalui sejumlah hambatan dan rintangan yang cukup panjang (M. Amin Abdullah: 2000; 4-7). Hambatan dimaksud, misalnya masih adanya anggapan bahwa pengembangan *Islamic Studies* dipandang sebagai sesuatu yang sangat mewah dan mahal bagi umat Islam kebanyakan, sehingga baru dapat dikonsumsi oleh masyarakat elite-akademis saja dan sebagian besar kaum muslimin masih merasa terlalu berat untuk menerima wacana tersebut, padahal seperti diungkapkan M. Amin Abdullah (2002), untuk memahami antara yang sakral dan yang profan atau antara normatifitas dan historisitas saja umat masih mengalami tumpang tindih.

Untuk melihat lebih dalam, sejauh mana usaha yang dilakukan para intelektual Islam dalam pengembangan tafsir, salah satu caranya dapat dilakukan dengan melihat produk pikir para mufassir ketika menstudi al-Qur'an. Pada bab ini akan dibahas beberapa model pemikiran dari mufassir dan intelektual muslim yang memiliki minat terhadap penafsiran al-Qur'an.

E. Reformulasi Islamic Sciences

Tulisan Ahmad Fuad Fanani, dengan judul "Menghindari Kejumudan Penafsiran Islam" sangat menarik untuk dicermati. Isinya tajam, menantang, dan berani memasuki wilayah "sensitive" pemikiran Islam yang notabene tidak ada perselisihan diantara kaum

muslim. Paradigma baru yang diajukan oleh Fanani bukanlah hal baru, melainkan merupakan paradigma lama yang biasa digembar-gemborkan oleh "mazhab" Islam Liberal, hanya saja dikemas dengan istilah dan kemasan baru yang demikian apik sehingga begitu menarik (Amin: 2004).

Dalam tulisan tersebut, Fanani menulis bahwa Islam yang otentik dan paling benar bukanlah Islam masa lalu yang dipraktekan oleh nabi Muhammad semasa hidupnya. Kebenaran Islam yang sejati menurutnya juga bukanlah dengan model penafsiran teks sebagaimana dilakukan oleh para sahabat. Karenanya, dalam upaya bagaimana menentukan sikap Islam ketika berhadapan dengan perkembangan zaman modernitas Barat maka perlu dilakukan kembali pembacaan ulang terhadap karya tafsir ulama masa lampau. Bahkan Fanani dengan arogannya mengklaim tidak ada pembakuan tafsir yang betul-betul bisa menjamin keotentikan kebenaran ajaran Islam. Memang selama ini masih muncul suatu anggapan bahwa beberapa kajian Islam, seperti tafsir, hadis, fikih, kalam, dan sebagainya dipandang sebagai ilmu-ilmu yang sudah mapan dan establis, *nadhoja wa ihtaraqa* (as-Suyuthi: 1990).

Untuk mendukung gagasannya, Fanani mengutip pendapat Nasr Hamid Abu Zaid, "Antara Islam dan pemahaman Islam haruslah dibedakan. Artinya, Islam sebagai wahyu Tuhan adalah bersifat universal dan berlaku sepanjang masa. Akan tetapi, untuk mewujudkan wahyu Islam yang universal itu dalam tatanan kehidupan yang nyata, membutuhkan sebuah pemahaman. Dan pemahaman itu, tentu sangat berkaitan dengan situasi geografis dan perkembangan zaman yang terjadi." Selanjutnya, Fanani juga menekankan

keberagaman (pluralisme) agama yang mengakui kebenaran agama lain.

Namun, dari sekian penjelasan dan gagasannya tersebut, ada beberapa hal yang perlu dikritisi dan digarisbawahi, terutama seputar pemahaman "wahyu terpisah dari pemahaman wahyu itu sendiri", penafsiran literal dan non literal, berkaitan dengan meneladani *(ittiba)* rasul dan Islamisasi, serta pluralisme atau keberagaman.

Gagasan "wahyu terpisah dari pemahaman wahyu itu sendiri" sebagaimana diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, yang telah mendidik banyak cendikiawan, termasuk beberapa dari Indonesia sebenarnya telah dikritik oleh banyak pemikir muslim, diantaranya Musthafa Tajuddin, pakar Ulumul Qur'an asal Maroko yang sekarang mengajar di Universitas Islam Internasional Malaysia. Musthafa Tajudin secara langsung pernah berdialog secara terbuka dengan Nasr Abu Zaid di Maroko. Dalam dialog tersebut Musthafa, banyak mengkritik secara tajam pendapat-pendapat Nasr tentang kritik terhadap teks al-Qur'an (satu studi yang biasa dilakukan terhadap Bible), dan pendapat Nasr Hamid, bahwa al-Qur'an adalah *"a cultural product"*. Sebagaimana disebutkan dalam salah satu bukunya, *"Mafhum al-Nash"*, disana Nasr Abu Zaid mengungkapkan, *"The whole Al-Qur'an adalah muntaj tsaqofi"*, "bahwa al-Qur'an adalah *"a cultural product*".

Musthafa, dalam kritiknya mengungkapkan, bahwa karya Nasr Abu Zaid, sebenarnya bukanlah *"scientific book"*. Ia hanyalah mengungkapkan ide lama Mu'tazilah, bahwa al-Qur'an hanyalah satu *"linguistic text"*. Padahal, kata Musthafa, al-Qur'an adalah "wahyu" dan sekaligus *"a linguistic text"*. Al-Qur'an adalah kalamullah. Karena itu, lanjut Musthafa, teks al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari

Allah, sebagai Dzat yang melahirkan al-Qur'an. Dengan anggapan bahwa bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya", memang Nasr Hamid bisa menafsirkan al-Qur'an dengan melepaskan al-Qur'an dari "pengarangnya", yaitu Allah SWT. Dengan demikian pendapat bahwa wahyu terpisah dengan pemahaman wahyu itu sendiri jelas menyimpang. Al-Qur'an adalah kalamullah, karena itu, untuk memahaminya, maka harus dipahami, bahwa teks itu sendiri punya makna, bukan hanya diserahkan kepada pembacanya *(reader)*. Maka, untuk memahami al-Qur'an, haruslah dipahami, bagaimana al-Qur'an itu sendiri menjelaskan maknanya (M. Quraish Shihab: 2000), kemudian bagaimana Rasulluloh saw memberikan penjelasan dan bagaimana para sahabat Rasul memahami makna tersebut. Jadi, bukan teks itu dicabut dan disekulerkan, dipisahkan dari Allah SWT, lalu dipahami semata-mata secara produk *cultural*, yaitu sebagai teks bahasa semata.

Di samping merujuk pendapat-pendapat Mu'tazilah, Nasr Hamid juga banyak menggunakan metode yang disebut *Hermeneutic*. Dan Ia seorang hermeneut. Dalam *The New Encyclopedia Britannica* menulis, bahwa hermeneutika adalah studi prinsip-prinsip general tentang interpretasi Bible *(the study of the general principle of biblical interpretation)*. Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible. Salah satu prinsip penting dalam hermeneutika untuk memahami satu teks adalah menganalisis kondisi pengarang dari teks tersebut. Bapak hermeneutika modern, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), merumuskan teori hermeneutikanya dengan berdasarkan pada analisis terhadap pengertian tata bahasa dan kondisi (sosial, budaya, dan kejiwaan) pengarangnya. Tentang penggunaan metode hermeneutika oleh Nasr

Hamid untuk mendukung pendapatnya, Musthafa juga mengkritiknya. Misalnya, ia (Nasr Hamid) mengecam al-Shafi'i, Asy'ari dan menyanjung Mu'tazilah. Tetapi, karena sesuai dengan pendapatnya, dia mengutip al-Jurjani, yang adalah juga penganut mazhab Syafi'i. Dalam hermeneutika, dia menganut Godamer dan membuang jenis hermeneutika lain yang tidak sejalan dengan Godamer, yang menganut hermeneutika subjective *(the subjective meaning of text)*. Tapi, Nasr tidak mau menoleh kepada hermeneutika objektif, misalnya, yang dikembangkan oleh Umberto Eco dan sebagainya.

Berkaitan dengan penolakan Fanani terhadap model penafsiran teks, yang biasa dilakukan oleh sahabat dan banyak kalangan ulama, adalah penolakan yang aneh dan cenderung mewarisi tradisi "tafsir hermeneutika" oleh para orientalis Kristen dan Yunani. Prof. Al-Attas, pada Konferensi Dunia Kedua Pendidikan Islam *(Second World Conference on Muslim Education)* di Islamabad, menyatakan dengan tegas, "bahwa ilmu Tafsir al-Qur'an benar-benar tidak identik dengan hermeneutika Yunani juga tidak identik dengan hermeneutika Kristen, dan tidak juga sama dengan ilmu interpretasi kitab suci dari kultur dan agama lain. Ilmu Tafsir al-Qur'an adalah penting karena ini benar-benar merupakan ilmu asas yang diatasnya dibangun keseluruhan struktur, tujuan, pengertian pandangan dan kebudayaan agama Islam. Itulah sebabnya mengapa At-Thabari (wafat 923 M) mengangapnya sebagai yang terpenting dibanding dengan seluruh pengetahuan dan ilmu. Ini adalah ilmu yang dipergunakan ummat Islam untuk memahami pengertian dan ajaran kitab suci al-Qur'an, hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya."

Selanjutnya, Al-Attas menambahkan, tafsir adalah satu-satunya ilmu yang berhubungan langsung dengan Nabi, sebab Nabi telah

diperintahkan oleh Allah SWT untuk menyampaikan risalah kenabian, seperti yang terbukti pada ayat, “*agar kamu (Muhammad) dapat menjelaskan kepada manusia apa-apa yang diturunkan kepada mereka”* (Q.S.. an-Nahl (16) ayat 44). Karena al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab dengan mengikuti cara-cara retorika orang-orang Arab, maka orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi memahami makna ayat al-Qur’an serta situasi ketika diturunkannya *(sha’n* dan *asbab al-nuzul)*. Meskipun demikian, terdapat aspek-aspek ayat dan ajaran al-Qur’an yang memerlukan penjelasan dan penafsiran dari Nabi, baik secara verbal (perkataan) ataupun tingkah laku yang kemudian disebut as-sunnah. Pengetahuan tentang as-sunnah inilah menjadi salah satu pra syarat yang asasi bagi pemahaman dan penafsiran al-Qur’an. Pra-syarat lain, menurut al-Suyuthi, adalah pengetahuan ilmu linguistik Arab, seperti lexicografi, tatabahasa, konjugasi dan retorika, Ilmu Fiqih, pengetahuan tentang berbagai macam bacaan al-Qur’an, ilmu *Asbabunnuzul* dan ilmu Nasikh Mansukh.

Dari gambaran singkat di atas, sangatlah jelas bahwa ilmu penafsiran al-Qur’an sangat berbeda dari hermeneutik atau ilmu penafsiran kitab-kitab Yunani, Kristen atau tradisi agama lain. Dasar yang sangat fundamental dari perbedaan-perbedaan itu terletak pada konsepsi tentang sifat dan otoritas teks serta keotentikan dan kepermanenan bahasa dan pengertian kitab suci itu. Ummat Islam secara universal menyakini teks al-Qur’an sebagai kata-kata Tuhan yang diwahyukan secara verbatim kepada nabi, dan banyak yang menghafal dan menulis ayat-ayatnya ketika Nabi masih hidup. Adanya berbagai variasi bacaan al-Qur’an telah diketahui dan diakui oleh orang-orang terdahulu yang berwenang dan dianggap sebagai

tidak penting: karena semua itu berbeda hanya dalam kata-kata yang mengandung pengertian yang sama. Sebaliknya, orang-orang Yunani, seperti juga orang-orang Hindu, Budha tidak pernah mempercayai seorang Nabi atau wahyu. Pandangan keagamaan, tradisi dan adat istiadat mereka, kebanyakan berdasarkan pada mitologi (mitos-mitos), puisi dan spekulasi filosof-filosof mereka yang bermacam-macam.

Kitab Bible (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) juga mempunyai masalah yang sama. Menurut para cendikiawan mereka, kitab Bible tidak dibangun sepenuhnya atas dasar aqliyah yang menunjukkan keasliannya, tapi berdasarkan pada keimanan atau sikap dogmatis belaka. Seperti yang dinyatakan oleh seorang cendikiawan, "Teks Bible yang sekarang berada di tangan kita memiliki satu kekhususan: meski usianya yang cukup lama, ia datang kepada kita dalam bentuk manuskrip-manuskrip yang agak terlambat, oleh sebab itu dengan perjalanan waktu (lebih kurang hingga 1000 tahun) telah banyak berubah dari aslinya..." Dalam *Encyclopedia Britannica* juga menyatakan, *"individuality of style and vocabulary found in the various biblical authors"* (gaya dan kosakata masing-masing yang ditemukan pada berbagai pengarang mengenai Bible). Adanya perbedaan pengarang itulah yang menyebabkan Bible tidak bisa dikatakan kalam Tuhan secara harfiah (literal). Bahkan, ketika ada aliran yang menyakini bahwa lafadz Bible itu kalam Tuhan mendapat kritikan keras dan dianggap ekstrim dalam memahami Bible. Oleh karena itu mereka hampir sepakat bahwa Bible secara harfiahnya bukan kalam Tuhan.

Kritik lain, penafsiran tidak boleh literal tapi harus non literal, juga tidaklah sesuai dengan fakta. Sebab, hukum asal *(al-ashlu)* dari setiap kata dan pernyataan adalah literal dan jelas. Sebagai contoh

kalimat: "Saya ingin makan", makna awal yang difahami adalah ia ingin makan karena lapar. Tidak dapat kemudian dipahami dia ingin jalan-jalan, dengan alasan bahwa "makan" dalam konteks tersebut adalah "makan angin" (jalan-jalan). Suatu makna awal literal dapat berubah menjadi non literal apabila terdapat pernyataan-pernyataan lain yang menunjukkan perubahan makna tersebut. Begitu pula al-Qur'an. Kitab suci umat Islam ini merupakan kalamullah, firman-firman Allah SWT yang berupa pernyataan-pernyataan. Jadi, hukum asal dari makna ayat-ayatnya adalah literal dan jelas selama tidak ada nash lain sebagai qarinah (indikasi) yang mengubah makna tersebut.

Selanjutnya, penggunaan tafsir non literal sebagaimana digagas Fanani juga sering terjadi ketidakkonsistenan. Sebagai misal, ketika mereka kukuh memaknai jihad sebagai "aktivitas penuh kesungguhan". Padahal ini adalah makna literal bukan non literal. Sebaliknya, nash-nash yang mengandung kata jihad menunjukkan makna non literal: perang. Perbuatan Rasulluloh pun ketika turun ayat-ayat "jihad" yang dilakukannya adalah perang. Jadi, bila mereka konsisten dengan konsep penafsiran non literal semestinya memaknai jihad sebagai perang bukan sebatas "sungguh-sungguh". Contoh lain, adalah kata "Islam", mereka memaknainya dengan "berserah diri". Semua agama yang berserah diri disebut "Islam". Padahal, "Islam" dalam arti "berserah diri" merupakan makna literal dalam bahasa Arab. Bila semua kata "Islam: dan turunannya dalam dalam al-Qur'an, dihubungkan dengan hadits serta tindakan Rasul menyeru para penguasa dengan kalimat *"aslim taslam"* maka akan diketahui bahwa "Islam" dalam al-Qur'an tersebut maknanya adalah dien yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Rasul Muhammad Saw untuk mengatur hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya dan

dengan sesama manusia. Adanya batasan, "kepada nabi Muhammad Saw" telah mengecualikan agama lain, selain agama yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw; baik agama yang diturunkan kepada nabi Musa, Isa maupun yang lain. Apakah Kristen, Yahudi ataukah agama-agama nabi dan rasul yang lain (Hafidz Abdurrahman: 1998).

Berdasarkan pada penjelasan ringkas diatas dapat disimpulkan bahwa Tafsir adalah benar-benar merupakan suatu metode ilmiah. Tafsir yang benar adalah yang berdasarkan pada ilmu pengetahuan yang mapan tentang "bidang-bidang" bahasa Arab, al-Qur'an serta hadits dan sunnah. Maka dari itu, Tafsir tidak ada ruang bagi terkaan atau dugaan yang gegabah, atau ruang bagi interpretasi-interpretasi yang berdasarkan pada penafsiran atau pemahaman yang subyektif. Kekhwatiran Fanani untuk kembali ke "praktek masa lalu" juga sesuatu yang aneh dan menunjukkan "ketidakmengertiannya" akan ittiba rasul. Jika ittiba Rasul yang dipahami Fanani sebagai hidup sebagaimana zaman nabi; berkendaraan pakai onta atau kuda, berpakaian harus jubah atau gamis, perang menggunakan pedang tidak boleh rudal atau tank, tentu saja sangat keliru.

Berkaitan dengan ittiba Rasul, yang wajib bagi setiap muslim, harus memenuhi tiga kualifikasi, yaitu (1) *mumatsalah* (sama persis). Misalnya, bagaimana Rasul Saw memotong tangan bagi pencuri, yaitu hanya tangan kanan dan pada pergelangannya tidak boleh kemudian memotong pada bagian sikunya. (2) *'ala wajhih* (jika Rasul mewajibkan harus diwajibkan, dan jika mensunahkan harus disunahkan, dan seterusnya), dan (3) *min ajlih* (sesuai dengan timing pelaksanaan Nabi. Sebagai contoh, pelaksanaan ibadah Haji, hanya boleh dilakukan pada bulan Dzullhijah. Sehingga gagasan Masdar F. Masudi, bahwa pelaksanaan ibadah haji boleh dilakukan di luar bulan

Dzullhijah, di bulan Ramadhan misalnya, jelas-jelas aneh dan ngawur. Sebagaimana juga ibadah sholat lima waktu, hanya boleh dilakukan pada saat telah tiba waktu nya, kecuali ketika ada keadaan dimana syara membolehkannya.

Sedangkan konsep Islamisasi kehidupan juga perlu diluruskan. Islam mengenal 2 kategori saat membahas tentang peradaban: hadharah dan madaniyah. Hadharah adalah sekumpulan pemahaman *(majmu'ah mafahim)* yang menyangkut pandangan hidup. Ini oleh Islam ditolak karena menyangkut pemikiran atau ideology tertentu yang khas, seperti demokrasi, nasionalisme, pluralisme, dan lain-lain. Sedangkan madaniyah adalah bentuk materi hasil teknologi. Madaniyah asal tidak terkait dengan hadharah selain Islam, maka madaniyah dari manapun boleh diambil. Sebagai contoh, masa ketika Rasulullah Saw mengadopsi bentuk mata uang Romawi.

BAB II

SEJARAH PERKEMBANGAN METODOLOGI ILMU TAFSIR KLASIK

A. Hakikat Tafsir dan Ilmu Tafsir

Al-Qur'an adalah Kalam Allah SWT. yang diturunkan pada rasul-Nya, yakni Nabi Muhammad Saw. dengan lafad bahasa arab, disampaikan dengan jalan mutawatir, dan ditulis dalam bentuk mushaf (Zakaria al-Sibriy, 1975: 16). Al-Qur'an al-Karim ini menghimpun semua petunjuk (hidayah) Allah, semua syari'at-Nya, dan hukum-hukum-Nya. Sungguh dia telah datang sebagai penjelas dan mu'jizat yang diringkas *(pleksible)*, ia memperlihatkan dirinya kepada kita sebagai pokok-pokok yang universal, undang-undang yang umum, dan dasar-dasar yang lengkap (Ahmad Syirbasyi, 1962: 4). Kesemuanya itu, karena posisi al-Qur'an sebagai Kitab yang berfungsi untuk memberi petunjuk (hudan) kepada jalan yang lebih lurus serta memberkan kabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang beramal saleh dengan pahala yang besar (Q.S. Al-Isra', 17; 9).

Namun, untuk dapat memahami secara benar dan baik tentang makna dan maksud ayat-ayat al-Qur'an, sehiangga kita dapat menangkap maksudyang terkandung didalamnya, mutlak diperlukan adanya penjelasan yang dapat menerangkan segi kandungan ayat-ayat tersebut. Dengan demikian, keberadaan tafsir dan Ta'wil sebagai cara untuk mempelajari kadungan al-Qur'an tidak dapat dipungkiri lagi, jika seeorang berkeinginan meng kaji ayat-ayat al-Qur'an. Oleh Karena itu, didalam bab ini penyusun akan membahas sekelumit tafsir dan Ta'wil. Serta perbedaan diantara keduanya.

1. Pengertian Tafsir, Ta'wil, dan Perbedaannya

(a) Pengertian Tafsir

Tafsir menurut bahasa (etimologi) adalah menerangkan *al-Idah)* dan menjelaskan *(at-Tabyin)* (Ali ash-Shabuni: t.t.: 61 dan Az-Zahabiy, 1976: 13). Ia merupakan bentuk *taf'il* yang diambil dari kata *al-Fasr*, yang berarti, menyatakan *(al-Ibanah)*, membuka *(al-Kasyfu)*, dan menjelaskan *(al-Idharu)* (Manna'ul Qaththan, 1973: 323).

Imam az-Zahabiy mengutip dalam buku *Lisanu'l Arab* bahwa lafad *al-Fasr* berarti menjelaskan *(al-Bayan)*, membukakan sesuatu yang tertutup *(Kasyu al-Mugthi)*, dan pengertian *at-Tafsir* berarti membuka sesuatu yang dikehendaki dari sesuatu lafad yang sulit *(musykil)* (az-Zahabi, Jilid I: 1976; 13). Demikian juga, menurut Manna'ul Qattan dan Ahmad Syirbasiy bahwa lafad *al Fasr*, mempunyai arti: Menyatakan (*al-Ibanah)* dan membukakan sesuatu yang tertutup *(Kasfu al-Mugthi)* (Ahmad asy-Syirbasiy, 1962: 6). Demikian juga, bahwa setiap sesuatu dapat diketahui dengannya penafsiran sesuatu, adapun makna sesuatu itu adalah tafsirannya. Sedang Tafsir al-Qur'an al-Karim adalah merupakan penjelasan Kalam Allah *'Azza Wajalla*, dengan memaparkan pemahaman kalimat-kalimat serta semua ibarat yang terdapat di dalam al-Qur'an (Ahmad asy-Syirbasiy, 1962: 6). Hal itu senada dengan firman-Nya di dalam firman Allah, Q.S. al-Furqan (25): 33 :

> *Artinya: "Tidaklah orang-orang Kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepada-mu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya*".

Abu Hayyan berkata dalam buku *Al-Bahrul Muhit* sebagai berikut: "... *at-Tafsir* juga tidak terikat kepada *ta'riyah* untuk berjalan begitu saja." Sa'labiy berkata: "Engkau berkata: "Aku melepaskan kuda, aku melepaskannya supaya bebas dari kesempitannya." Pengertian ini kembali kepada makna *al-Kasyfu*, dengan demikian,

kalimat *Kasyfu Dahruhu* berarti yang dimaksud adalah lari *(al-Jara)* (Imam as-Suyuthi, 1975: 174).

Berdasarkan penjelasan di atas, bahwa kata *al-Fasr* adalah merupakan bentuk masdar dari *Fassara, Yufassiru, Tafsiran*, yang secara lugah (etimologi) berarti: Menerangkan, menjelaskan *(al-Bayan atau at-Tabyin)*, menyatakan *(al-Bayan)*, membukakan sesuatu yang tertutup *(Kasyfu al-Mugthi)*, dan lain sebagainya. Sedangkan, Tafsir al-Qur'an berarti Penjelasan, pernyataan, penerangan, atau yang semakna dengannya akan maksud kandungan al- Qur'an al-Karim.

Adapun pengertian tafsir menurut istilah (terminologi), sebagaimana para ulama telah berbeda pendapat dalam mengemukakannya. Di antara mereka ada yang mendefinisikan panjang, ada yang sederhana, dan ada pula yang singkat.

(a) Definisi Tafsir Yang Panjang adalah:

1. Imam Jalaluddin As-Suyuthi (1975; 174) berpendapat demikian :

   "Tafsir ialah ilmu yang menerangkan tentang nuzul (turunnya) ayat-ayat, hal ihwalnya, kisah-kisahnya, sebab-sebab yang terjadi dalam nuzulnya, tarikh Makki dan Madaniyahnya, muhkam dan mutasyabihnya, halal dan haramnya, wa'ad dan wa'idnya, nasikh dan mansukhnya, khas dan 'amnya, mutlaq dan muqayyadnya, perintah serta larangannya, ungkapan tamsilnya, dan lain sebagainya".

2. Hasbi Ash-Shiddieqy (1990; 204) mengutif salah satu pendapat dari Abu Hayyan demikian :

   "Tafsir adalah Suatu ilmu yang didalamnya dibahas tentang cara-cara menyebut Al Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya, baik secara ifrad, maupun s ecara tarkib, serta makna-maknanya yang ditampung oleh tarkib lain-lain dari pada itu, seperti mengetahui nasakh, sebab nuzul yang menjelaskan pengertian, seperti kisah dan matsalnya".

Dalam definisi tersebut, kesemua segi ilmu yang menyangkut dengan al-Qur'an dijelaskan secara terperinci, sehingga tidak ditemukan satu ilmu pun yang luput dari pembahasannya.

(b) Definisi Sederhana Mengatakan:

1. Asy-Syaikh Al-Jazairi (Hasbi ash-Shiddieqy: 1990; 178) mengatakan:

   "Tafsir pada haikatnya adalah; Mensyarahkan lafad yang sukar dipahami oleh pendengar dengan menjelaskan maksud. Yang demikian itu adakalanya dengan menyebut muradifnya, atau yang mendekatinya, atau menunjukkan kepadanya dengan salah satu jalan petunjuk".

2. 'Ali Hasan Al-'Aridl (1992; 3) mengatakan:

   "Tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara-cara mengucapkan lafad-lafad Al Qur'an, makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri-sendiri atau ketika tersusun, serta makna-makna yang dimungkinkannya ketika dalam keadaan tersusun".

3. Imam Al-Jurjaniy (1973; 13) mengatakan:

   "Tafsir, pada asalnya adalah; Membuka dan melahirkan. Pada istilah syara' adalah menjelaskan makna ayat, urusannya, kisahnya dan sebab yang karenanya diturunkan ayat, dengan lafad yang menunjukkan kepadanya secara terang (dahir)".

Melihat ketiga definisi di atas, menurut hemat penyusun cukup simpel bila dibandingkan dengan definisi yang pertama, pada ketiga definisi tersebut mereka cukup dengan mengungkapkan; "... dengan menjelaskan maksudnya, baik ketika berdiri sendiri atau tersusun". Untuk mengungkapkan maksud kedua definisi panjang di muka (terdahulu).

(c) Definisi Ringkas Mengatakan:

1. Imam Az-Zarkasyiy (1967; 13) mengatakan:

"Tafsir adalah suatu ikmu dengannya dapat diketahui bagaimana cara memehami Kitab Allah SWT. Yang diturunkan kepada nabi-Nya muhammad SAW. Menerangkan makna-makna Al-Qur'an dan mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.

2. Imam Al-Kilby (Hasbi ash-Shiddieqy: 1990; 178) mengatakan:
   "Tafsir itu adalah: mensyarahkan al-Qur'an,menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikendainya dengan nashnya atau dengan isyarahnya, atau pun dengan tujuannya."
3. Imam Az-Zarqaaniy (1975) mengatakan:
   "Tafsir adalah ilmu yang dadalamnya dibahas tentang Al-Qur'an Al Karim dari segi dalalahnya kepada yang dikendaki Allah sekadar yang didapat disanggupi manusia"
4. Ahmad Asy Syirbashiy (1962; 6) mengatakan:
   "Tafsir Al-Qur'an Al-Karim adakah menjelaskan Kalam Allah 'Azza Wajalla, dengan menerangkan mafhuman kalimat-kalimat dan semua ibarat yang terdapat didalam Al-Qur'an."
5. Sedang Ulama yang lain (Ahmad Basuni Faudah: 2987; 2) berkata:
   "Tafsir adalah ilmu yang membahas tentang hal ikhwal al-Qur'an al- Karim, dari segi indikasinya akan apa-apa yang dimaksud oleh Allah"

Menyoroti definisi yang dikemukakan oleh Abu Hayyan, Manna'u al-Qaththan mengemukakan: Ilmu yang membahas tentang cara-cara menyebut al-Qur'an, ini adalah ilmu *Qira'at*. Sedang, Petunjuk-petunjuknya, yakni petunjuk-petunjuk mengenai lafad, ini adalah ilmu bahasa *(lughah)* yang sangat dibutuhkan sekali pada ilmu yang bersangkutan. Adapun perkataan, Hukum-hukumnya baik secara *afrad* maupun secara *tarkib*, ini meliputi ilmu *tashrif* dan ilmu *i'rab*, ilmu *bayan*, dan ilmu *badi'y*. Dan ungkapan, dan makna-maknanya

sebagaimana yang ditampung oleh *tarkib*, hal ini menunjukan pada adanya inklusifitas apa yang ditunjukan secara benar, dan tidak yang ditunjukannya secara majaziah. Maka sesungguhnya suatu susunan *(tarkib)* sungguh menghendaki dengan kejelasan sesuatu dan tidak menghendakinya dengan adanya kejelasan sesuatu dan tidak menghendaki adanya sesuatu penunjukan yang lahir dengan yang tidak dilahir, yaitu majaz. Serta perkataan mereka, dan kesempurnaan yang senacam itu, artinya, yakni dengan mengetahui naskah, sabab nuzul, serta kisah nabi-nabi mereka yang terdapat di dalam al-Qur'an (Manna'ul Qaththan, 1973: 324).

Ketika Muhammad Husain Adz-Dzahabai (1976: 15) melihat definisi tafsir yang dikemukakan oleh Imam az-Zarkasyiy dan az-Zarqaniy, dia berpendapat, bahwa Zarqaniy menganggap bahwa ilmu *qira'at* dan ilmu *rasm*, keduanya tidak termasuk pada ilmu tafsir, padahal keduanya termasuk di dalamnya, karena sesungguhnya suatu makna akan terjadi perubahan (kontroversi) dengan adanya perubahan pada qira'at, demikian juga sama, dengan adanya perubahan suatu *rasm* pada *rasm* yang lain, tentunya akan merubah makna pula. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT: ...*Amman Yamsyiy Sawiyyan*..., dengan mawashal lafadl *Amman*, tentu akan berbeda dengan maknanya dengan kalimat: *Amman Yakunu 'Alaihim*, dengan memisahkannya, karena sesungguhnya *mufashuulah* menghendaki makna *bal* bukan *maushul* (Imam az-Zahabi, 1976: 15). Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1988: 202), bahwa perkataan: Di dalamnya dibahas tentang keadaan-keadaan al-Qur'an, memberikan pengertian, bahwa ilmu-ilmu yang membahas tentang keadaan-keadaan yang lain, tidak masuk ke dalam bidang tafsir.

Perkataan: "Dari segi dalalahnya kepada apa yang Allah kehendaki." Mengeluarkan ilmu-ilmu yang membahas tentang

keadaan-keadaan al-Qur'an dari jihad yang bukan jihad dalalahnya, seperti ilmu qira'at yang membahas tentang keadaan-keadaan al-Qur'an dari segi cara menyebutnya, dan seperti ilmu *rasm Usmani* yang membahas keadaan-keadaan al-Qur'an dari segi cara menulis *lafadh-lafadh*nya pada Mushaf Usmani."

Adapun perkataan: "Menurut kemampuan sekedar kesanggupan manusia." Memberikan pengertian bahwa tidaklah dipandang suatu kekurangan lantaran tidak dapat mengetahui makna yang mutasyabihah dan tidaklah dapat mengurangi nilai tafsir lantaran tidak mengetahui apa yang sebenarnya Allah SWT kehendaki (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1988: 202-203).

Demikian juga ketika Mahmud Basuni Faudah (1987: 2) mengomentari adanya definisi *hal ihwal al-Qur'an al-Karim,* yang dimaksudkan adalah kedudukannya sebagai kitab petunjuk yang benar, kitab yang berbahasa Arab yang agung dan mu'jizat abadi bagi Nabi kita Muhammad Saw (Abdul Qadir Hamid, 1987: 2).

Dari ta'rif yang dikemukakan oleh para ulama tersebut di atas, penulis dapat menarik suatu kesimpulan, bahwa rumusan-rumusan yang telah dikemukakan oleh para ahli adalah satu dengan yang lainnya berbeda-beda, namun dalam segi arah dan tujuannya sama, yaitu menjelaskan. Diantara mereka ada yang lebih menitik beratkan perhatiannya pada masalah lafadh-lafadh, seperti definisi yang dikemukakan oleh Al-Jazairi dan 'Ali Hasan Al-'Aridl. Ada yang perhatian lebih distresingkan pada masalah ayat-ayat, seperti definisi yang dikemukakan oleh Al-Jurjani, ada juga yang lebih menitik beratkan pada masalah isi kandungan al-Qur'an, seperti definisi yang digelindingkan oleh Jalaluddin As-Suyuthiy, Abu Hayyan, demikian juga 'Ali Hasan, dan lain sebagainya. Ada pula yang lebih menitik beratkan langsung kepada al-Qur'an-nya sendiri, seperti definisi yang

diungkapkan oleh Az-Zarkasyy, Al-Kilby, Az-Zarqaaniy, Asy-Syirbashiy, dan lain sebagainya.

Perbedaan tersebut bukan berarti tidak dapat dipertemukan, tetapi pada hakikatnya satu dengan yang lainnya senantiasa saling melengkapi. Bahkan tidak dapat dipungkiri bahwa jika kita ingin menafsirkan Al-Qur'an haruslah melalui ayat-ayatnya, dan dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut tentu terlebih dahulu haruslah dipahami makna dan lafadhnya, dengan demikian kita dapat mengungkapkan (menelanjangi) isi kandungan al-Qur'an "mendekati" pada kebenaran", sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah SWT.

Dengan demikian dapat ditegaskan, bahwa tafsir itu adalah suatu usaha yang bertujuan menjelaskan ayat-ayat dan lafazh-lafazh al-Qur'an, ayat-ayat yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar-samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga al-Qur'an yang notabene sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami dan diperasionalkan, demi terciptanya kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Jadi pada dasarnya, tafsir itu adalah suatu ilmu yang membahas apa saja yang dimaksudkan oleh Allah SWT, yang ada pada firman-Nya, dan penjelasannya tentu akan sangat tergantung pada kemampuan si mufassir itu sendiri.

(b) Pengertian Ta'wil

Ta'wil menurut bahasa *(lughah)* berasal dari kata *Al-Awwal*, yang berarti *ar-Ruju'*, yaitu kembali (Imam as-Suyuthi, jilid II, 1975: 173, az-Zahabi, Jilid I, 1976: 1, Manna'ul Qaththan, 1973: 325, dan Mahmud Basuni Faudah, 1987: 3). Oleh karena itu, ia juga dapat berarti; "Mengembalikan ayat kepada makna yang dikandungnya." Dikatakan pula, *Ala 'Ilaihi*, yang berarti, *Awwala Wamaala*, yakni

berarti kembali *(Raja'a)* (Manna'ul Qaththan, 1973: 325). Dikatakan pula bahwa ia diambil dari kata *al-Ayalah*, yang berarti *as-Siyasatu*, yakni mengatur. Seakan-akan mengatur-atur kalimat, menimbang-nimbangnya, membolak-balikkannya untuk memperoleh arti dan maksudnya (Imam as-Suyuthi, Jilid 2, t.t.: 173 dan Mahmud Basuni Faudah, 1987: 3).

Di dalam kamus disebutkan: *Aala Ilaihi Awwala Wamaalaa*, yang berarti *Raja'a* (kembali), dan berarti juga *Irtadda* atau balik kembali (az-Zahabi, 1976: 15 dan Mahmud Basuni Faudah, 1982: 3). Sedang bentuk muta'adinya (transitifnya) ialah *Awwala-Ta'wiilan. Awwalul Kalam*, yang berarti mengembalikan (kata) kepada konteks yang ada dalam rangkaian kalimat", atau *Ta'wilul Kalaam*, yakni mengaturnya, menetapkannya". Jadi *Ta'awwala* berarti: "ungkapan atau penjelasan suatu pandangan" (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 15-16, Mahmud Basuni Faudah, 1987: 3).

Dalam buku *Lisanu al-'Arab* (Ibn Mahzur, Jilid 13, t.t.: 33-34), mengatakan: *Al-Awwala ya'ni Al-Ruju' ila al-Syai'i, Yu'awwilu-Awwalaa-Wamaaalan-Raja'a, Wa'awwalu Syai'i Raja'ahu, Wa'alat 'an al-Syai'i Irtaddat*, sebagaimana dalam hadits: *Man shoma al-Dahru fala Shoma wa La Aala*, yakni: "Tidak membuahkan (kembali) pada kebaikan..." (Az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 16).

Menurut pendapat yang masyhur, kata *ta'wil* dari segi bahasa ialah sama dengan pengertian tafsir, yaitu menerangkan dan menjelaskan. Dengan demikian, *ta'wil* bisa mempunyai arti sebagai berikut :

a. Kembali atau mengembalikan, yakni mengembalikan makna pada proporsi yang sesungguhnya.
b. Memalingkan, yakni memalingkan suatu lafazh tertentu yang mempunyai sifat khusus dari makna zhahir ke makna bathin, hal

ini karena ada ketetapan dan keserasian dengan maksud yang dituju; dan

c. Mensiasati, yakni dalam lafazh-lafazh tertentu atau kalimat-kalimat yang mempunyai sifat khusus memerlukan siasat yang jitu untuk menemukan makna yang setepat-tepatnya. Untuk memiliki siasat yang seperti itu, diperlukan ilmu lain (Rifa'at Saudi Nawawi, 1988: 143).

Apabila kita menekuni dengan cermat dan tidak tergesa-gesa Kitabullah Tabaraka wa Ta'ala, kita akan menemukan lafazh *ta'wil* yang dimaksud itu dalam sekian banyak ayat-ayatnya. Seperti dalam Q.S. Ali Imran ayat 7, Allah SWT berfirman :

Artinya: "... dan tidak ada yang mengerti ta'wilnya terkecuali Allah SWT...". dimana "ta'wil" dalam hal ini diartikan sebagai *tafsir* dan *ta'wil*, yakni "keterangan dan sebab sesuatu (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 3).

Firman Allah SWT, dimana "tafsir" diartikan sebagai "akibat dan akhir kesudahan", misalnya :

Artinya: "Kalau kalian berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah persoalannya kepada (Kitab) Allah dan (Sunnah) rasul, jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan Hari Akhir. Yang demikian itu adalah lebih (utama) dan lebih baik akibatnya" (Q.S. An-Nisa': 4; 59).

Dalam firman Allah yang lain, *ta'wil* diartikan sebagai "arti mimpi", misalnya dalam Q.S. Yusuf (12) ayat 44 berikut :

Artinya: "Mereka menjawab: "(Itu) adalah mimpi-mimpi yang kosong dan kami sekali-kali tidak tahu menta'birkan mimpi itu.

Dan firman-Nya dalam Q.S. Yusuf (12) ayat 100 sebagai berikut:

Artinya: "Dan ia menaikkan kedua ibu bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya

> *sujud kepada Yusuf. Dan Yusuf berkata: "Wahai ayahku inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; ...".*

Dan masih banyak lagi ketentuan-ketentuan lain yang selain itu, dengan memakai lafazh yang sama (masdar). Dari beberapa pandangan mengenai pengertian ta'wil diatas (dari segi etimologi), penulis dapat menyimpulkan bahwa; pengertian ta'wil adalah mengembalikan suatu lafazh kepada makna *ghayah* yang dimaksud oleh kandungannya.

Muhammad Fuad Abdul Baqi (1982: 124), telah menghimpunnya sebagai berikut: Q.S. Yusuf ayat 6, 21, 36, 37, 45, dan 101. Q.S. Kahfi ayat 78 dan 82. Q.S. an-Nisa' ayat 59. Q.S. al-Isra' ayat 35. Q.S. Ali Imran ayat 7. Q.S. al-A'raf ayat 53, dan Q.S, Yunus ayat 39 dan 44. Dengan memakai bentuk *fi'il* yan lain selain *fi'il masdar*.

Sedangkan pengertian *ta'wil* menurut istilah, terdapat beberapa pandangan, diantaranya :

a. Pandangan Al-Jurjani (Hasbi ash-Shiddieqy: 1990; 180) berpendapat :

   > *"Ta'wil adalah memalingkan afazh dari makna yang zhahir kepada makna yang dikandung (al-Muhtamil), apabila makna yang muhtamil itu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Al-Sunnah*".

b. Hasbi Ash-Shiddieqiy (1990; 180), mengutip pendapat para ulama:

   > *"Ta'wil ialah mengembalikan sesuatu kepada ghayahnya, yakni menerangkan apa yang dimaksud dari padanya". "Ta'wil adalah; menerangkan salah satu makna yang dapat diterima oleh lafazh".*

c. Menurut ulama salaf, ta'wil berarti "menegaskan". Yang dimaksud "menegaskan" di sini ada dua pengertian, yaitu:

1. Menafsirkan kalimat dan menerapkan artinya, baik arti tersebut sama dengan bunyi lahiriah kalimat tersebut, atau pun berlawanan dengannya". Berdasarkan definisi di atas, maka kata "ta'wil" dan "tafsir" adalah dua kata yang senantiasa memiliki persamaan makna (mutaradifah). Inilah yang dimaksud oleh Imam Mujahid, yang menerangkan dalam sebagian keterangannya, yaitu:

   "Sesungguhnya para ulama itu mengetahui ta'wilnya, yaitu "tafsiran dari firman-Nya (al-Qur'an al-Karim)"

Demikian juga Imam Ath-Thabari memaksudkan arti tersebut, sebagaimana beliau mengatakan dalam kitab tafsirnya:

> *"Pendapat tentang "ta'wil" mengenai firman Allah Ta'ala, ialah begini dan begitu. Dan beliau juga berkata "Karena itu, para ahli ta'wil ayat-ayat Al-Qur'an berbeda-beda pendapat", dan sebagainya. Maka yang dimaksudkannya dengan "ta'wil" di sini adalah "tafsir".*

2. "Ta'wil adalah esensi dari apa yang dikehendaki oleh suatu kalimat. Maka apabila kalimat itu berupa tuntutan, maka ta'wilnya adalah "esensi dari perbuatannya yang dituntut. Dan jika berupa rangkaian kalimat berita maka ta'wilnya adalah "esensi dari sesuatu yang diberitakan".

Diantara definisi yang pertama dan kedua, nampak jelas perbedaannya. Yang pertama: "Ta'wil itu termasuk di dalamnya bab ilmu dan rangkaian kalimat (kalam) atau rangkaian keterangan, seperti tafsiran, komentar dan penjelasan; dan biasanya ta'wil itu adanya di dalam hati dan lisan; ia memiliki wujud pemahaman, ucapan dan tulisan.

Ada pun dalam definisi yang kedua, maka ta'wil adalah "Esensi perkara-perkara yang didapati di luar (bukan di hati) baik perkara-perkara itu terjadi pada waktu telah lampau atau pun pada waktu yang akan datang". Oleh karena itu apabila dikatakan: "matahari telah

terbit", maka ta'wilannya adalah; "esensi terbitnya" (Az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 17 dan Mahmud Basuni Faudah, 1987: 4-5).

d. Pandangan Ulama Muta'akhirin dari golongan Ulama Fiqh, Mutakalimin, Muhaditsin, dan Tashawwuf.

Menurut pandangan mereka, *ta'wil* adalah: *"Ta'wil adalah; mengalihkan lafazh dari makna rajih, kepada makna marjuh dengan dalil yang dihubungkan dengannya."*

Ini adalah pengertian *ta'wil* sebagaimana yang mereka perbincangkan dalam ushul fiqh serta pada tema-tema yang dipermasalahkan. Maka ketika salah seorang diantara mereka berkata: "Ini adalah hadits atau ini adalah nash yang ditafsirkan atau dia yang inklusif atas itu". Sedang yang lain pun berkata: "Ini adalah ta'wil, dan ta'wil tentunya memerlukan dalil". Dengan demikian, maka seorang pena'wil harus memenuhi dua syarat, yaitu:

1. Hendaknya seorang pena'wil mampu menjelaskan kandungan lafazh terhadap makna yang dikandungnya, sebagaimana yang dikehendaki".
2. Hendaknya ia menjelaskan dalil mewajibkan (membolehkan) memindahkan lafazh dari maknanya rajih kepada makna yang marjuh, bila hal ini tidak terpenuhi, maka ta'wil itu rusak, atau kontroversi dengan ketentuan yang ada" (Az-Zahabiy, jilid I: 1976; 18).

e. Shahibu Jam'ul Jawami' (As-Subki, jilid II: t.t.; 53) mengatakan:

"Ta'wil adalah mengangkat yang zhahir terhadap makna yang dikandung oleh marjuh, maka untuk mengalihkannya diperlukan dalil yang shahih, dan kalau memakai dalil yang zhanni, maka akan terjebak pada kerusakan, dengan demikian hal itu tidak dapat dikatakan ta'wil" (Ibn as-Subki, Jilid 2, t.t.: 53 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 18).

f. Ibu Taimiyyah dalam *Majmu' Rasa'il* mengatakan :

"Ta'wil adalah mengalihkan (mencabut) sesuatu yang ada di dalamnya pada masalah-masalah sifat, maka diantara mereka ada yang mencela dan menolak ta'wil, juga diantara mereka ada yang memuji serta mewajibkannya" (Ibn Taimiyah, Jilid 2, t.t.: 15-17 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 18).

Dari beberapa pandangan tersebut di atas, penyusun dapat menyimpulkan, bahwa pengertian ta'wil secara istilahi adalah menafsirkan kalimat dan menjelaskan maksudnya, baik yang sesuai dengan zhahirnya ayat maupun tidak.

(c) Perbedaan Antara Tafsir dengan Ta'wil

Kalau kita perhatikan secara sepintas, antara tafsir dengan ta'wil sering kali diartikan sama, akan tetapi sebenarnya dalam hal ini para telah berbeda pendapat dalam memandangnya, apakah keduanya itu diartikan sama atau masing-masing mempunyai pengertian yang berbeda.

Husain Adz-Dzahabiy dalam bukunya telah menguraikan beberapa pandangan para ulama tentang perbedaan antara tafsir dengan ta'wil, diantaranya adalah :

a. Ar-Raghib al-Ashfahani (as-Suyuthi, Jilid 2, 1975: 173 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 6) berpendapat:

   "Tafsir itu lebih umum dari pada ta'wil. Artinya tafsir itu lebih baik digunakan pada lafazh-lafazh nya sedangkan ta'wil digunakan untuk menerangkan makna-maknanya, dan ta'wil lebih banyak digunakan dalam Kitab-Kitab Ketuhanan, sedang tafsir banyak digunakan dalam Kitab-Kitab Ketuhanan dan yang lainnya".

Dengan kata lain, tafsir itu lebih banyak digunakan untuk menerangkan mufradat lafazh-lafazh, dan ta'wil lebih banyak digunakan untuk menerangkan susunan kalimat. Demikian juga kadangkala tafsir itu digunakan pada lafazh-lafazh yang gharib, seperti

lafazh; "*al-Bahirah*", "*as-Saibah*", dan "*al-Washilah*". Atau juga digunakan pada lafazh-lafazh yang jelas. Seperti firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah (2) ayat 43 :

Artinya: "Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku' ".

Untuk mengetahui gambarannya, maka mau tidak mau harus didukung adanya kishah-kishah.

Firman Allah SWT dalam Q.S. at-Taubah (9) ayat 27 :

Artinya: "Sesungguhnya mengundur-ngundurkan bulan haram itu adalah menambah kekafiran, disesatkan orang-orang kafir dengan mengundur-ngundurkan itu, mereka menghalalkannya pada suatu tahun dan mengharamkannya pada tahun yang lain, agar mereka dapat menyesuaikan dengan bilangan yang Allah mengharamkannya maka mereka menghalalkan apa yang diharamkan Allah. (Syaithan) menjadikan mereka memandang baik perbuatan mereka yang buruk itu. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada siapa saja yang kafir".

Dan Firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah (2) ayat 189 :

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakalnlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji. Dan bukanlah disebut kebaktian memasuki rumah-rumah dari belakangnya akan tetapi kebaktian itu adalah kebaktian orang yang bertaqwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertaqwalah kamu kepada Allah agar kamu beruntung".

Ada pun ta'wil; sesungguhnya ta'wil itu kadang kala digunakan untuk umum dan kadang juga digunakan untuk khusus seperti kata *Al-Kufri*, kadang kala digunakan dalam pengertian pengingkaran secara mutlaq, dan kadang pula digunakan dalam pengingkaran secara (menjadi) khusus. Demikian pula kata *al-Iman*, kadang kala

digunakan pengakuan (benar) secara mutlak, dan kadang digunakan pada pembenaran sec ara tidak benar. Ada pun kata *musytarak* diantara dua makna yang berbeda, sperti lafazh *wajada*, yang digunakan dalam pengertian lafazh *al-Wujud* dan *al-Wujudu* (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 20).

b. Al-Maturidi (as-Suyuthi, Jilid 1, 1975: 173, az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 20 dan Mahmud Basuni Faudah, 1967: 7) berpendapat:

   "Tafsir adalah menetapkan (memutuskan) bahwa yang diehendaki oleh suatu lafazh adalah be gini atau begitu, dan bersaksi dengan nama Allah, bahwa itulah yang dimaksudkan dengan lafazh tersebut. Maka jika terdapat dalil yang maqthu' (yang telah kokoh kebenarannya), maka itulah tafsir yang benar; dan jika tidak demikian maka itulah yang dinamakan "tafsir birra'yi yang dilarang". Sedangkan ta'wil adalah mencari yang lebih kuat dari beberapa kemungkinan, tanpa memberikan kata-kata putus, juga tanpa bersaksi dengan nama Allah. Sebagaimana ulama mengatakan: "Tafsir ialah; sesuatu keterangan yang berkaitan erat dengan riwayat, sedang ta'wil berkaitan dengan pengetahuan, kognisi (diroyah).

c. Imam Abu Thalib Ats-Tsa'labiy (az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 20 dan Mahmud Basuni Faudah, 1967: 5-6) berpendapat:

   "Tafsir adalah penjelasan menganai pemakaian arti kata, apakah secara harfiah ataukah kiasan, seperti misalnya; "ash-Shirah", tafsirannya adalah; "ath-Thariq" (jalan); dan "ash-Shayyib", tafsirannya adalah; "al-Mathar" (hujan). Sedangkan ta'wil adalah tafsiran atas isi (kandungan) lafazh. Sebagaimana telah dijelaskan di muka, lafazh "ta'wil" itu diambil dari kata "al 'Aulu" yaitu "kembali" atau "ar-Ruju" kepada kesudahan suatu perkara. Maka Ta'wil di sini adalah; "Pemberitahuan tentang hakikat dari apa yang dimaksudkan", dan "tafsir"

ialah; "Pemberitahuan tentang petunjuk mengenai apa yang dimaksudkan". Karena sesungguhnya lafazh itu dapat mengungkap apa yang dimaksud..."

Contohnya adalah firman Allah SWT:

"Sesungguhnya Tuhan-mu benar-benar mengawasi." (Q.S. al-Fajr (89) ayat 14). Tafsirannya adalah: *Innahu mi ar-Rushdi*. Dikatakan: *Rashadtuhu Raqabtuhu,* artinya Aku mengawasinya. Dan *al-Mirashad* ialah tempat mengawasi. Sedang ta'wilnya adalah: Ancaman terhadap sikap meremehkan atau tidak mau ambil peduli kepada perintah Allah SWT, lalai daripada bersiap-siap dan menyiapkan bekal untuk menghadap-Nya". Semua petunjuk (dalil) menghendaki penjelasan tentang apa yang dimaksudkannya, karena perbedaan pemakaian kata *wadh'ul lafazh, usage* dalam bahasa (as-Suyuthi, Jilid 1, 1975: 173 dan az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 20 dan Mahmud Basuni Faudah: 1967: 5-6).

d. Imam al-Baghawi (al-Baghawi, Jilid I, t.t.: 18, as-Suyuthi, Jilid 2, 1975: 173, dan az-Zahabi, Jilid 1, t.t.: 21) berpendapat:

"Ta'wil ialah mengalihkan makna kandungan ayat yang sesuai (muwafaqat) ayat sebelum dan sesudahnya, serta tidak menyalahi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah dari cara mengisthimbat (menurunkan hukum). S edang tafsir adalah pembahasan dalam masalah asbab nuzul (sebab turun ayat), perkembangan, dan kishah-kishahnya."

Dengan demikian, maka hubungan diantara keduanya di sini adalah keduanya berkedudukan sebagai penjelas "*at-Tabayyin*" (az-Zahabi, Jilid I, 1976: 21).

e. Ulama lain berpendapat:

"Tafsir adalah sesuatu yang berhubungan "ta'aluq" denga riwayat (tafsir bi-ar-Riwayat), sedangkan ta'wil ialah sesuatu

yang berhubungan dengan ra'yu "dirayah" Itafsir bi-ad-Dirayah)"(az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 21 dan as-Suyuthi, Jilid 2, 1975: 173).

Hal ini mengingat, bahwa tafsir dilakukan dengan apa yang dinukilkan dari shahabat, sedang ta'wil adalah difahamkan dari ayat dengan mempergunakan undang-undang bahasa Arab.

Umpamanya firman Allah SWT dalam Q.S. al-An'am (6) ayat 95 sebagai berikut :

Artinya: "Sesungguhnya Allah menumbuhkan butir tumbuh-tumbuhan dan biji buah-buahan. Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup. (Yang memiliki sifat-sfat) demikian ialah Allah, maka mengapa kamu masih berpaling".

Maka jika kita katakan bahwa yang dikehendaki oleh ayat ini, mengeluarkan burung dari telur, maka ia dinamai tafsir. Dan jika dikatakan bahwa yang dikehendaki ayat tersebut adalah mengeluarkan yang'alim dari yang bodoh, atau melahirkan yang beriman dari yang kafir, maka hal ini dinamai dengan ta'wil (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1990: 182-183).

f. Muhammad Husain az-Zahabi berkata:

"Tafsir adalah menjelaskan makna-makna yang berfaidah dari sudut 'ibarah, sedangkan ta'wil ialah menjelaskan makna-makna yang berfaidah dengan jalan isyarah. Maka hubungan di antara keduanya adalah menjelaskan".

Dan ini adalah pendapat yang masyhur di kalangan ulama mutaakhirin, dan telah melihat para pandangan (pendapat) ini salah seorang ulama mutaakhkhirin, yakni Imam al-Alusiy sebagaimana yang diungkapkannya pada muqadimah tafsirnya, sesudah menguraikan beberapa pendapat ulama, katanya:

> *"Dan menurut hematku, sesungguhnya masalah itu apabila yang dimaksud itu adalah perbedaan diantara keduanya dengan jalan mengetahui setiap pendapat tentangnya - saya tidak akan mendengarnya - dan tidak pernah mendengar – yang menyalahi dengan pengetahuan yang ada sekarang ketika mereka saling mencari dengan tidak mengetahui urusan itu. Sesungguhnya ta'wil merupakan isyarah yang suci, dan pengetahuan yang maha tinggi, terbuka dari tabir 'ibarah bagi orang-orang yang mau masuk, sedang tafsir tidaklah demikian"*.

Jika yang dimaksud perbedaan diantara keduanya dengan tidak menunjukkan lafazh-lafazh yang sesuai kepadanya, saya kira janganlah engkau mangmang untuk menolak pendapat-pendapat tersebut, janganlah engkau berpandangan karena senang, kecuali bahwa pada setiap *kasyf* (bukaan) ada *arja'an* (mengembalikan), dan pada setiap *irja'* adalah *kasyfan*, hendaknya kamu faham (az-Zahabiy, jilid I, 1976: 21).

Sebenarnya besar keinginan penyusun untuk menampilkan pendapat-pendapat yang lain. Namun demikian, khawatir kalau akan tambah berlarut-larut. Diantara sekian banyak pendapat yang telah penyusun kemukakan di atas, penyususn kiranya lebih tertarik pada definisi yang dikemukakan oleh Al-Imam ar-Raghib al-Ashfahaniy dan Imam al-Maturidi, hal ini tidak berarti pendapat yang lain tidak tepat atau salah, namun kiranya menurut hemat penyusun kedua definisi tersebut kiranya dapat mencakup semua pendapat yang diungkapkan, sebab untuk mengungkapkan apa yang dimaksudkan atau yang dikehendaki oleh Allah SWT, kita tidak bisa memberikan ketentuan yang pasti, kecuali apabila sumbernya datang dari wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Rasul-Nya Saw, dari shahabat yang menyaksikan wahyu dan sebab nuzulnya, yang senantiasa menyertai Rasulullah Saw dan bergaul dengannya serta mengadukan secara

langsung kepada beliau tentang apa yang menjadi problem yang pelik bagi mereka mengenai makna-makna yang dikandung oleh al-Qur'an.

Adapun ta'wil, ia melibatkan *tarjih*, atau memilih yang lebih kuat dari beberapa kemungkinan dari segi lafazh, dengan berdasarkan alasan atau argumentasi atau pertimbangan, yang biasanya berpegang teguh kepada peranan akal serta pemikiran, dan juga berhubungan dengan pengetahuan yang menerangkan tentang *mufradul al-fazh (vocabulary)* beserta arti-arti leksikalnya dalam bahasa Arab. Karena ada kalanya lafazh itu mengandung beberapa makna, maka keputusan mengenai makna yang dimaksud oleh sebuah lafazh tidak lah mungkin bersifat pasti.

Jadi, pengertian tafsir secara makro adalah menyingkap dan menjelaskan maksud firman Allah SWT, berdasarkan keterangan dari ayat ayat-Nya, hadits Nabi-Nya serat keterangan dari para shahabat yang menyaksikan turunya wahyu dan mengetahui sebab turunnya. Sedangkan pengertian ta'wil secara makro adalah menjelaskan salah satu maksud firman Allah dari beberapa kemungkinan pengertian yang dikandung oleh suatu lafazh berdasarkan ijtihad, yang tentunya ijtihad tersebut harus didukung oleh beberapa perangkat ilmu pengetahuan yang tidak bertentangan dengan ruh syara'.

Dengan demikian, perbedaan antara tafsir dengan ta'wil adalah bahwa tafsir itu menerangkan maksud yang ada pada lafazh, sedang ta'wil itu menerangkan maksud yang ada pada maknanya.

B. Sejarah Perkembangan Tafsir dan Ilmu Tafsir

Al-Qur'an adalah Kitabullah yang di dalamnya dimuat akan dasar-dasar ajaran Islam. Al-Qur'an menerangkan segala perintah dan larangan, yang halal dan haram, baik dan buruk, bahkan juga memuat berbagai kishah sejarah umat masa lampau. Seluruh yang termaktub

dalam al-Qur'an itu pada hakikatnya adalah ajaran yang harus dipegang oleh umat Islam. Ia memberikan petunjuk dan pedoman hidup untuk mencapai kebahagiaan dunia-akhirat dalam bentuk ajaran aqidah, akhlak, hukum, falsafah, siyasah, ibadah dan sebagainya.

Tapi untuk mengungkap dan menjelaskan itu semua, tidaklah memadai bila seseorang hanya mampu membaca dan menyanyikan al-Qur'an dengan baik. Diperlukan bukan sekedar itu, tetapi lebih pada kemampuan memahami dan mengungkap isi serta mengetahui prinsip-prinsip yang dikandungnya. Kemampuan seperti inilah yang diberikan *tafsir* (M. Yunan Yusuf, 1993: 50). Para ulama menyebut *tafsir* sebagai *kunci*, kalau al-Qur'an ditamsilkan sebagai sebuah gudang yang sarat dengan isinya beraneka ragam, maka tanpa tafsir orang tidak akan bisa membuka gudang simpanan tersebut untuk mendapatkan mutiara dan permata yang ada di dalamnya (ash-Shobuniy, 1970: 190).

Di bawah ini penyusun akan membahas Sejarah dan Perkembangan Tafsir, mulai dari masa Rasulullah Saw sampai masa sekarang ini.

1. Tafsir pada Masa Rasulullah Saw.

Pada saat al-Qur'an diturunkan, Rasulullah Saw berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada shahabat-shahabatnya tentang arti dan kandungan al-Qur'an, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak difahami atau samar artinya (M. Quraish Shihab, 1992: 71). Hal ini karena beliau adalah sebagai objek yang diberikan wahyu, yang didatangkan dari Allah SWT, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. an-Nahl (16) ayat 44 :

> *Artinya: "dengan membawa keterangan-keterangan (mu'jizat) dan kitab-kitab. Dan kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah*

> *diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan"* (Ahmad asy-Syirbasyi, 1962: 61).

Demikian juga firman Allah SWT dalam Q.S. an-Nahl (16) ayat 64 :

> *Artinya: "Dan kami tidak menurunkan kepadamu Al Kitab (Al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman"*.

Dan ketika para shahabat menyikapi ayat-ayat al-Qur'an kebetulan mereka merasa tidak dapat mengerti akan ayat yang bersangkutan, maka mereka bertanya langsung kepada Rasulullah Saw tentang makna-makna ayat tersebut, beliau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut bukan berdasarkan keinginan sendiri, tetapi dengan wahyu dari Allah SWT (Q.S. al-Jatsiyah (45): 29 dan Q.S. an-Najm (53): 3-4), beliau bertanya kepada Jibril tentang penafsirannya, dan Jibril menafsirkan tidak sekehendak hatinya, akan tetapi dia mendapatkan tafsirannya itu langsung dari Allah SWT (Q.S. asy-Syu'ara (26); 192-195). Dengan demikian kita dapat mengatakan; sesungguhnya yang pertama-tama menafsirkan al-Qur'an itu adalah pemilik al-Qur'an itu sendiri (Allah SWT) (Ahmad asy-Syirbasyi, 1962: 61).

Memang kitapun tidak dapat menutup mata, bahwa al-Qur'an itu diturunkan berdasarkan bahasa yang pada umimnya dipakai oleh objek, atau diturunkan berdasarkan bahasa yang mudah dipelajari oleh sipeneliti (pembaca). Allah pun telah banyak melegitimasi hal tersebut dengan firman Allah dalam Q.S. Ibrahim (14) ayat 4 :

> *Artinya: "Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberikan penjelasan dengan jelas kepada mereka. Maka Allah SWT*

menyesatkan siapa saja yang mau dan Ia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana".

Demikian juga kita tidak dapat menafikkan, bahwa al-Qur'an diturunkan kepadanya dengan bahasanya dan bahasa mereka (umatnya), dikarenakan bahasa Nabi Saw adalah bahasa Arab, maka al-Qur'an yang diturunkan-Nya pun berbahasa Arab. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan al-Qur'an (Manna'ul Qaththan, 1973: 333) dalam Surah Yusuf (12) ayat 2 :

Artinya: "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan bahasa Arab, agar kamu sekalian memahaminya".

Demikian juga firman Allah SWT dalam Q.S. asy-Syu'arah' (26) ayat 192-195:

Artinya: "Dan sesungguhnya Al-Qur'an ini benar – benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa turun oleh ar-Ruh Al-Amin (Jibril). Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang – orang yang memberi peringatan. Dengan bahasa Arab yang jelas".

Untuk yang kesekian kalinya, berdasarkan ayat-ayat di atas, jelas sekali mewartakan kepada kita bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, menurut uslub-uslubnya. Seluruh lafazh al-Qur'an adalah bahasa Arab asli, terkecuali ada beberapa kalimta yang berasal dari bahasa lain yang telah menjadi bahasa Arab, serta dipakai pun menurut ketentuan uslub bahasa Arab sendiri.

Berkenaan dengan bahasa al-Qur'an, Rasulullah Saw bersabda: *Unzila al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahrufin*, maksudnya al-Qur'an diturunkan dalam tujuh basa *(lughah)* (Imam al-Bukhari, Kitab 59: 6, Imam an-Nasa'i, Bab 2: 37, Imam Muslim, Kitab 44: 4). Lafazh-lafazh itu ada yang di kehendaki hakikatnya, ada yang dikehendaki majaz-nya, pula ada yang dikehendaki kinayahnya (M. Hasbi ash-

Shiddieqy, 1990: 205). Dengan demikian tidaklah mengherankan, begitu al-Qur'an di konsumsikan kepada mereka (orang yang faham bahasa Arab) dapat langsung memahami dan mengerti akan sebahagian besar maksud al-Qur'an, kendati pada beberapa ayat tertentu mereka merasa kesulitan dalam memahaminya, seperti:

Allah Azza Wa Jalla berfirman dalam Q.S. al-An'am (6) ayat 82:

> *Artinya: "Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan keimanannya dengan kemusyrikan, bagi mereka adalah keamanan, sedangkan mereka itu mendapat petunjuk".*

Nabi Muhammad Saw menafsirkan lafazh *azh-zhulmun* dengan *asy-Syirku*. Dan penafsiran demikian ini dikuatkan oleh firman Allah SWT dalam Q.S. Luqman (31) ayat 13, yang artinya : *"Sesungguhnya mempersekutukan itu adalah perbuatan aniaya yang besar"* (H.R. Ahmad dan Syaukani berasal dari Abdullah Ibn Mas'ud) (Manna'ul Qaththan, 1973: 335).

Nabi Muhammad Saw menafsirkan *al-Hisabu al-Yasiru* dengan kata *al-Ardi*, yakni penyerahan amal-amal kepada orang mukmin dan mengingatkannya. Beliau bersabda: *"Barangsiapa meleset perhitungan (hisab)nya, niscaya ditimpa siksaan"* (H.R. Bukhari, Kitab 3: 35 dan Miftah Kunuzi al-Sunnah, 1983: 158).

Berkenaan dengan hal tersebut, Aisyah bertanya: Ya Rasulullah, bukanlah Allah SWT telah berfirman:

> *Artinya:"Maka barang siapa yang diberikan buku (amalannya) dari sebelah kanannya. Maka dia akan diperhitungkan dengan perhitungan yang sedikit. Dan dia kembali kepada keluarganya dengan gembira".* (Q.S. al-Insyiraq (84): 7-9).

Kemudian beliau mengatakan bahwa yang dimaksud "*al-Ardu*" adalah "*al-Hisabu al-Yasiru*" (ash-Shobuniy: t.t.: 64 dan as-Suyuthi, Jilid 2, 1975: 158).

Allah SWT juga berfirman dalam Q.S. al-Baqarah (2) ayat 238 yang artinya demikian :

> *Artinya: "Periharalah segala shalat(mu), dan (peliharalah) shahabat wustha. berdirilah untuk Allah (dalam Shalatmu) dengan khusyu"*.

Nabi Muhammad Saw menafsirkan *Ash-Shalawatu Al-Wusta* dengan *Shalat Ashar*. Demikian juga ketika beliau menerangkan Q.S. al-Fatihah (1) ayat 7 dengan artian Orang-orang Yahudi dan Orang-orang Nasrani. Juga dalam menafsirkan firman Allah Azza Wa Jalla:

> *Artinya:"Bagi orang yang berbuat baik, ada pahala baginya yang terbaik (syurga) dan tambahannya. Dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. mereka itulah penghuni syurga, mereka kekal di dalamnya"* (Q.S. Yunus (10) ayat 26).

Nabi Muhammad Saw menafsirkan kata *Az-Ziyaadah* dengan "*Melihat Wajah Allah SWT"*.

Begitu pula ketika Rasulullah Saw menafsirkan salah satu firman Allah SWT berikut :

> *Artinya:Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya"* (Q.S. al-Anfal (8) ayat 60).

Nabi Muhammad Saw menafsirkan kata *Quwwatun* dengan kata *Romyu*, yang berarti panah. Hal ini sebagaimana beliau bersabda dalam haditsnya:

> *Artinya:"Ingatlah! Sesungguhnya kekuatan adalah panah. Ingatlah! Sesungguhnya kekuatan adalah panah."* (H.R. Imam Muslim).

Demikian juga ketika Rasulullah Saw menafsirkan firman Allah SWT berikut : *"Pada hari itu bumi menceritakan beritanya"* (Q.S. az-Zalzalah (99) ayat 4). Nabi Muhammad Saw menafsirkan kata *Akhbaroha* sebagaimana sabdanya:

> Sabda Nabi Muhammad Saw:
>
> *Artinya:"Nabi Muhammad Saw berkata: Apakah kamu semua mengerti apa beritanya itu?. Mereka berkata: Allah dan Rasulnya lebih tahu. Beliau berkata: Penyaksiannya atas amal seorang hamba pada punggungnya. Dan ia berkata: Kamu berbuat ada hari ini dan ini"* (ash-Shobuniy: t.t.; 65).

Contoh penafsiran al-Qur'an dengan hadits-hadits serupa di atas adalah banyak sekali. Dan Imam As-Suyuthi ra dalam kitabnya *Al-Itqan fi 'Ulumil Qur'an*, demikian juga Az-Zahabi dalam kitabnya *At-Tafsir wa al-Mufassirun*, telah mengumpulkan sebagian besar tafsir-tafsir, nubuwwah tersebut.

Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah bentuk tafsir yang tertinggi. Keduanya tidak diragukan lagi untuk diterimanya. Yang pertama, karena Allah Saw adalah sebenar-benarnya hadits. Yang tidak mungkin tercampur perkara batil dari-Nya. Adapun yang kedua, karena himmah Rasulullah Saw adalah al-Qur'an, yakni untuk menjelaskan dan menerangkan, sebagaimana firman Allah SWT di dalam Q.S. an-Nahl (16) ayat 44 :

> *Artinya:"Dengan membawa keterangan-keterangan (mu'jizat) dan kitab-kitab. Dan Kami menurunkan kepadamu Al-Qur'an*

agar kamu menerangkam kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka supaya mereka memikirkan".

Maka tentunya, semua penjelasan dan keterangan yang datang dari Rasulillah Saw dengan sanad dan sahih, adalah tidak diragukan lagi, bahwa ia merupakan kebenaran yang wajib menjadi pegangan.

2. Tafsir pada Masa Shahabat

Pada periode ini, para shahabat pada dasarnya telah dapat memahami al-Qur'an secara global saja atas dasar pengetahuan mereka terhadap bahasa Arab sebagai bahasa pokok al-Qur'an, sedang pemahaman mereka secara detail atas makna al-Qur'an kiranya masih memerlukan penjelasan. Hal ini sebagaimana yang pernah diutarakan oleh seorang pakar ternama Ibn Khaldun di dalam Muqadimahnya: "Sesungguhnya al-Qur'an dirturunkan dengan bahasa Arab-atas dasar uslub-uslub kebahasaannya, maka para shahabat semuanya dapat memahami al-Qur'an, mereka mengetahui makna-maknanya baik mufradat maupun tarkibannya". Akan tetapi pada saat-saat tertentu mereka juga merasa kesusahan dalam memahaminya (ash-Shobuniy: t.t.; 334).

Penafsiran shahabat terhadap al-Qur'an senantiasa mengacu kepada inti dan kandungan al-Qur'an, mengarah kepada penjelasan makna yang dikehendaki dan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat serta menggambarkan makna yang tinggi jika kesemuanya itu ditemukan dari ayat-ayat yang berisi nasihat, petunjuk, kisah-kisah agamis, penuturan tentang keadaan umat terdahulu, penjelasan tentang maksud peribahasa d an ayat-ayat yang dijadikan Allah sebagai contoh bagi umat manusia untuk dipikirkan dan direnungkan, nasihat yang baik serta maksud-maksud al-Qur'an yang lain.

Untuk semuanya itu, para shahabat banyak merujuk kepada pengetahuan mereka tentang sebab-sebab turunnya ayat dan peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Oleh karenanya, maka

mereka tidak mengkaji segi nahwu, I'rab dan macam-macam balaghah, yaitu ilmu ma'any, bayan, dan badi', majaz dan kinayah.

Juga mereka tidak mengkaji segi lafadh, susunan kalimat, hubungan suatu ayat dengan ayat sebelumnya dan segi-segi lain yang sangat diperhatikan oelh mufasir-mufasir terkemudian (mutaakhirin), hal ini karena mereka memiliki dzauq (rasa kebahasaan) dan mereka mengetahui hal itu semua dengan fitrah mereka, tidak seperti kita yang baru mengetahui hal itu semua berdasarkan kaidah-kaidah dan dari kitab-kitab serta hasil kajian.

Sekalipun demikian, para shahabat merasa perlu untuk mendiskusikan dan mengkaji sebagian ayat yang maknanya sangat dalam dan jauh untuk dapat dicapai. Kita dapat menyaksikan beberapa shahabat penting yang merasa kesukaran ketika memahami al-Qur'an diantaranya sebagai berikut:

Imam Bukhari meriwayatkan melalui sanad 'Ubaid ibn 'Amir ia berkata: Pada suatu hari Umar Ibn Khaththab bertanya kepada shahabat-shahabat Nabi Muhammad Saw yang lain: Tentang hal apa, menurut pendapat kalian, ayat berikut ini diturunkan?

> *Artinya: "apakah ada salah seorang diantaramu yang ingin mempunyai kebun dan anggur yang mengalir dibawahnya sungai-sungai; di dalam kebun itu terdapat bermacam-macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu, sedang dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikian Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada amu, supaya kamu memikirkannya"* (Q.S. al-Baqarah (2) ayat 266).

Shahabat-shahabat menjawab: "Allah SWT yang lebih mengetahui maksud ayat itu". Mendengar jawaban itu Umar marah, kemudian ia berkata: Berkatalah kalian, kalian tahu atau tidak tentang

maksud ayat itu! Ibnu Abbas berkata: Aku mempunyai pendapat, wahai Amirul Mu'minin, Umar menyebut: Hai anak saudaraku, berkatalah dan jangan merasa dirimu hina! Ibnu Abbas berkata: "Ayat itu mengemukakan suatu peribahasa tentang amal perbuatan". Umar bertanya: "Amal perbuatan apa? Ibnu Abbas menjawab: "Peribahasa tentang amal perbuatan". Umar berkata: "Peribahasa tentang seorang yang kaya melakukan taat kepada Allah SWT, kemudian Allah mengutus Syaitan kkepadanya, lalu ia melakukan maksiat, sehingga terbakarlah semua amal-amal perbuatannya" .

Dengan demikian, pertanyaan Umar kepada shahabat-shahabat Nabi tersebut sebagaimana diatas, tidaklah menghendaki terhadap penjelasan tentang sebab turunnya ayat, oleh karena kontek ayat tidak menghendaki hal itu. Pertanyaan itu hanya mengehndaki penjelasan tentang maksud peribahasa yang Allah kemukakan pada ayat di atas dan tentang inti kandungan ayat tersebut.

Diriwayatkan oleh Abu 'Ubaidah dalam kitab *Fadha'il* dari Anas: Sesungguhnya Umar Ibn Khaththab membaca ayat sebagai berikut: (Q.S. 'Abasa (80) ayat 31 diatas mimbar, kemudian dia berkata: Semua maksud ayat itu telah kita ketahui, tetapi apa pengertian kata "*al-Abb*"? Kemudian ia mengangkat tongkatnya dan berkata: "Ini, dan tidaklah mengapa, hai Ibn Umar (maksudnya Abdullah Ibn Umar), kamu tidak mengetahui pengertian yang sebenarnya dari kata "*al-Abb*". Lebih lanjut Umar berkata: "Ikutilah apa yang jelas bagi kalian dari al-Qur'an dan tinggalkan hal-hal yang tidak jelas (ash-Shobuniy: t.t.; 334-335).

Masalah yang semacam itu juga pernah ditanyakan kepada Abu Bakar ash-Shiddiq, ketika beliau ditanya mengenai pengertian "*al-Abb*" pada Q.S. 'Abasa (80) ayat 31. Kepada si penanya ia menjawab: "Langit mana lagi tempat aku berteduh, serta bumi mana lagi tempat

aku berpijak, jika aku berkata terhadap Kitab Allah SWT, tentang hal yang tidak aku mengetahuinya sedikit pun".

Diriwayatkan dari Abu 'Ubaidah dari jalur Mujahid dari Ibnu'Abbas ra, ia berkata: Aku tidak tahu arti kata "*al-Fathir*", yaitu pada penafsiran firman Allah SWT, dalam Qur'an Surah Fathir (35) ayat 1 :

Artinya:"Segala puji bagi Allah " fathir" langit dan bumi. Yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing (ada yang dua), tiga dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendakiNya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Sampai-sampai ia mengemukakan hal itu kepada dua orang Arab ba dawi (baduy) di suatu sumur. Kemudian salah seorang dari keduanya berkata *Ana Fathortuha* artinya: "Aku memulainya, menciptanya dan membelahnya". Dalam riwayat yang lain *Ana Ibtadatuha* yang artinya "saya memulainya" (Manna'ul Qaththan, 1973: 335, as-Suyuthi, Jilid 2, 1975: 113, dan az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 35).

Ibnu Abbas terkenal sebagai shahabat yang pertama kali menafsirkan al-Qur'an secara bahasa dengan merujuk kepada perkataan bangsa Arab dan syair-syair mereka, untuk mengetahui arti-arti yang tidak jelas dari lafadh dan susunan-susunan kalimat yang terdapat dalam al-Qur'an.

Diriwayatkan, ada seseorang datang kepada Abdullah Ibn Umar d an ia bertanya kepadanya tentang penafsiran firman Allah SWT:

Artinya:"Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka

mengapa mereka tidak juga beriman?" (Q.S. al-Anbiya' (21) ayat 30).

Kepada si penanya Abdullah Ibn Umar berkata: Pergilah kepada Ibn Abbas, kemudian kembalilah kepadaku untuk memberitahukan jawaban Ibn Abbas. Ibn Abas menjawab: "langit-langit itu semula adalah sesuatu yang padu (satu), tidak menurunkan hujan, dan bumi semula sesuatu yang padu pula, tidak menumbuhkan tumbuh-tumbuhan. Kemudian langit itu dipisah-pisahkan dengan hujan dan bumi dipisah-pisahkan denga tumbuh-tumbuhan". Si penanya itu kemudian kembali kepada Abdullah Ibn Umar untuk memberitahukan jawaban Abdullah Ibn Abbas sebagaimana yang dipintanya. Abdullah Ibn Umar berkata: Aku telah mengatakan; Aku tidak heran dengan keahlian Ibn Abbas d alam menafsirkan al-Qur'an. Maka kamu sekarang mengetahui, bahwa Ibn Abbas dikaruniai ilmu oleh Allah SWT (Ali Hasan al-'Aridl, 1972: 18-19).

Berhubungan dengan hal tersebut di atas, Ibnu Kutaibah berkata: "Sesungguhnya bahasa Arab tidaklah cukup untuk mengetahui apa-apa yang ada dalam al-Qur'an, baik dari segi kegharibannya maupun segi mutasyabihnya. Akan tetapi, dalam hal ini menafsirkan al-Qur'an jelas yang satu dengan yang lainnya saling mendukung" (az-Zahabi, Jilid I, 1976: 36 dan ash-Shobuni, t.t.: 335). Dengan demikian, pengetahuan para shahabat dari segi bahasa Arab, tidaklah cukup baginya untuk dapat mengungkap (menafsirkan) makna kandungan ayat-ayat Suci al-Qur'an secara fainal, akan tetapi mereka jelas memerlukan sesuatu yang datangnya dari Rasul secara tauqifi (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 36).

Dengan bermodalkan kemampuan berbahasa sangatlah beragam, kita maklum, sesungguhnya para shahabat tidaklah sama kemampuannya ketika memahami ayat-ayat Suci al-Qur'an, akan tetapi kredibilitas mereka sangat beragam, hal ini tentunya kembali

kepada kekuatan akal mereka masing-masing, serta pengetahuan mereka atas hal ihwal yang bersangkutan dengan al-Qur'an al-Karim (az-Zahabiy, Jilid I, 1976: 34).

Pada periode shahabat, yang menjadi pegangan mereka ketika menafsirkan al-Qur'an di antaranya: al-Qur'an al-Karim, hadits Nabi Muhammad Saw, ijtihad mereka masing-masing, dan khabar dari Ahlu Kitab, baik Yahudi maupun Nasrani (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 37 dan ash-Shobuniy: t.t.: 335).

Untuk sumber *(mashodir)* satu, dua, dan tiga, kiranya tidak menjadi permasalahan di kalangan para ulama, mereka sepakat untuk menerimanya sebagai tafsir bil-Ma'tsur, kendati sebagian yang lain khusus untuk sumber *(mashadir)* ijtihad shahabat menerimanya dengan syarat.

Imam al-Hakim, di dalam kitabnya *al-Mustadraq*, berkata "Bahwa tafsir yang diambil dari shahabat dihukumkan sebagai marfu ".

Imam Ibnu Shalah dan yang lainnya berkata: "Tafsir Shahabat itu hukumnya marfu', apabila digantungkan pada sebab-sebab turunnya ayat, atau yang di dalam tafsiranya tidak menggunakan ra'yu; jika tidak demikian, maka hukumnya mauquf, yaitu selama tidak disandarkan kepada Rasulullah Saw." Pendapat ini dikemukakan oleh Imam al-Hakim dalam sebuah kitab karangannya 'Ulumul Hadits. Ia memberitahukan pendapat tersebut dalam al-Mustadraq dan mengkhususkannya dalam 'Ulumul Hadis. Sebagian ulama yang lain, seperti al-Hafidz Ibnu Hajar-mengukuhkan pendapat ini dengan mengatakan bahwa tafsir shahabat mempunyai kedudukan hukum marfu' kepada Rasulullah dengan dua syarat, yaitu:

Pertama: Tidak menggunakan ra'yu (secara murni), seperti khabar-khabar tentang sebab-sebab turunnya ayat, hal-ihwal kiamat, hari akhir, dan yang semacamnya.

Kedua: Shahabat yang bersangkutan tidak dikenal sebagai orang yang suka mengambil riwayat dari orang-orang Ahli Kitab yang masuk Islam (seperti; 'Abdullah bin Salam, Ka'ab al Akhbar, Wahab bin Munabih dan Abdul Malik bin 'Abdul Aziz bin Juraiz). Tegasnya ia tidak d ikenal sebagai orang yang suka mengambil cerita-cerita Israiliyat (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 35-36 dan az-Zahabiy, jilid I: 1976; 337).

Sedangkan mengenai tafsir bil-ma'tsur yang mauquf kepada shahabat, sebagian ulama berpendapat bahwa tafsir seperti itu tidak wajib diambil, karena para shahabat adalah tergolong mujtahid, dan ijtihad mereka itu sama saja halnya dengan ijtihad ulama-ulama yang lainnya (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 36).

Dalam hal ini Imam Abu Hanifah,seperti dikutif dalam buku Tafsir-tafsir al-Qur'an berkata:

> *"Apa yang memang benar (sah) datangnya dari Rasulullah SAW, maka wajib bagi saya untuk menerimanya dengan hati terbuka. Sedangkan apa yang datang dari shahabat, akab kita pilih-pilih; adapun yang dinukilkan dari tabi'in, maka dalam hal ini mereka adalah orang-orang biasa saja, sebagaimana kita juga orang biasa"* (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 42-43).

Di lain pihak ada juga yang berpendapat, bahwa sesungguhnya pendapat mereka (para shahabat) wajib kembali, karena walau bagaimanapun, mereka adalah orang-orang yang paling tahu tentang Kitabullah, dan karenanya pendapat mereka adalah lebih benar. Al-Hafid bin Katsir berkata dalam muqadimah tafsirnya sebagai berikut: "Ketika kita tidak menemukan tafsir dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, maka hendaknya kita kembali kepada qaul shahabat, sesungguhnya mereka itu lebih mengetahui masalah tafsir tatkala mereka menyaksikannya dari al-Qur'an serta hal ihwalnya yang dengannya mereka telah mengkhususkan, dan mereka memiliki pemahaman yang

sempurna, ilmu yang benar, serta amal yang shalih, maka tidak diragukan lagi kredibilitasnya, seperti Imam yang empat, Khulafau ar-Rasyidun, Imam-imam yang diberi petunjuk, dan Abdullah bin Mas'ud r.a." (Ibn Katsir, Jilid I, t.t.: 3 dan Mana'ul Qaththan, 1976: 337).

Pada periode ini (shahabat), belum ada pentadwinan dalam masalah tafsir, sebab pentadwinan tafsir baru dapat dimulai pada abad II Hijriyah, yang pada waktu itu sebagai cabang dari hadits, yang belum tersusun secara rapi, akan tetapi keberadaan tafsir-tafsir ini diriwayatkan secara tersebar bagi ayat-ayat yang terpilah-pilah, tidak tersusun, tasalsul ayat-ayatnya demikian surat-suratnya, speerti susunannya yang tidak meliputi al-Qur'an secara keseluruhan.

Dari golongan shahabat ini, telah dikenal dan termasyhur para mufaststirnya. Di antaranya ada sepuluh besar dari kalangan shahabat yang mengkhususkan diri untuk menekuni bidang tafsir. Dalam hal ini Imam as-Sayuthi mengutarakan dalam kitabnya al-Itqan, sebagai berikut: "Ada sepuluh orang shahabat yang kenamaan dalam bidang tafsir, yaitu : Empat orang Khalifa'ur Rasyidin, Ibnu 'Abbas, Ibnu Mas'ud, 'Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al Asy'ariy, dan Abdullah bin Zubair" (as-Suyuthi, Jilid 2, t.t.: 183, az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 63, dan Manna'ul Qaththan, 1973: 336).

Namun demikian, keempat Khalifa'ur Rasyidun mewariskan atsar hanya sedikit saja, kecuali khalifah Ali bin Abi Thalib r.a. Ketiga orang khalifah terdahulu, yaitu; Abu Bakar ash Shiddiq, 'Umar Ibn Khaththab, dan 'Utsman bin 'Affan, mereka itu hidup di zaman ketika masih terdapat banyak shahabat yang ahli dalam bidang Kitabullah Ta'ala. Adapun 'Ali bin Abi Thalib, darinya banyak diambil atsar dalam tafsir yang berhubungan dengan siyu tersingkirnya beliau dari kedudukan kekhalifahan selama masa hidup ketiga khalifah terdahulu. Juga karena beliaulah yang terakhir wafat diantara mereka. Adapun

enam orang lainnya, diantaranya mereka yang paling banyak menafsirkan al-Qur'an ialah; 'Abdullah Ibn Abbas, disusul oleh 'Abdullah Ibn Mas'ud dan 'Ubay bin Ka'ab. Bersama 'Ali bin Abi Thalib, ketiga orang inilah yang terbanyak menekuni tafsir Kitabullah di antara sepuluh orang shahabat tersebut. Sedangkan Zaid bin Tsabit, Abu Musa al Asy'ari dan 'Abdullah bin Zubair, sekali pun mereka juga termahsyur dalam bidang tafsir, namun tafsirnya tidak sebanyak tafsir empat orang lainnya itu (Mana'ul Qaththan, 1973: 68 dan Mahmud Basuni Faudah, 1987: 36-37).

Di samping itu, para shahabat yang juga berkecimpung dalam bidang tafsir kendati sedikit, diantaranya: Anas bin Malik, Abu Hurairah, 'Abdullah bin 'Umar, Jabir bin Abdullah, 'Abdullah bin 'Amru bin 'Ash, 'Aisyah. Adapun perbedaannya tafsir yang berasal dari mereka ini jumlahnya sangat sekali jumlahnya (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 37).

Sebagian besar shahabat ketika melakukan ijtihad terhadap ayat-ayat al-Qur'an sehingga menghasilkan suatu penafsiran sebagaimana kita sekarang ketahui, pada dasarnya mereka ini berbekalkan pengetahuan berikut ini: (1) Pengetahuan peletakan bahas aserta rahasia-rahasianya, (2) Pengetahuan kebiasaan-kebiasaan bangsa Arab, (3) Pengetahuan hal ihwal orang-orang Yahudi dan Nasrani, ketika al-Qur'an diturunkan, dan (4) Kekuatan pemahaman dan luasnya pendapat.

Adapun mengenai pengetahuan peletakan bahasa Arab dan rahasia-rahasianya, sangat membantu atas pemahaman ayat-ayat yang tidak dapat diselesaikan pemahamannya kecuali dengan pengetahuan bahasa Arab. Sedang pengetahuan mengenai adat-adat orang Arab sangat membantu atas pemahaman banyak ayat yang berhubungan dengan adat-adat mereka. Seperti firman Allah dalam Q.S. At-Taubah (9) ayat 37dan al-Baqarah (2) ayat 189.

Tidaklah mungkin kita memahami maksud pemahaman ayat tersebut, kecuali bagi orang yang mengetahui adat-istiadat orang Jahiliyah ketika al-Qur'an diturunkan. Yang mana pada masa jahiliyah berihram itu masuk lewat pintu belakang, sehingga turunlah ayat itu (Q.S. at-Taubah (9) ayat 37).

Adapun pengetahuan hal-ihwal orang-orang Yahudi serta Nashara di Jazirah Arab ketika al-Qur'an diturunkan, sangat membantu atas pemahaman ayat-ayat yang di dalamnya terdapat isyarat-isyarat kepada pekerjaan mereka serta jawaban atas mereka.

Sedang pengetahuan asbab nuzul, dan apa-apa yang meliputi al-Qur'an dari gejala hal ihwalnya, sangat membantu atas pemahaman banyak ayat al-Qur'an. Oleh karenanya, Imam al-Wahidi berkata: "Tidaklah mungkin seseorang mengetahui tafsiran suatu ayat tanpa mengetahui atas cerita dan pelajaran nuzul ayat." Ibnu Daqiqul 'Id berkata: "Penjelasan mengenai sebab turunnya ayat, merupakan jalan yang sangat kuat dalam memahami makna al-Qur'an". Dan Ibn Taimiyyah berkata: "Pengetahuan sebab turunnya ayat sangat membantu atas pemahaman suatu ayat, sebab pengetahuan "sebab" sangat dibantu oleh pengetahuan "musabab" (az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 59 dan Muhammad Ali ash-Shobuni, t.t.: 18).

Adapun kuatnya pemahaman dan luasnya pendapat, ini merupakan kefadhalan Allah SWT yang dianugrahkan kepada hamba-hamba-Nya yang dikehendaki. Dan banyak ayat-ayat al-Qur'an yang maknanya halus, maksudnya tersembunyi, tidaklah akan jelas kecuali bagi orang yang sudah sampai pemahamannya dan memiliki cahay penglihatan. Seperti halnya 'Abdullah Ibnu 'Abbas (az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 59).

Bekal-bekal itulah yang dimiliki oleh para shahabat, ketika mereka memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga pemahaman mereka telah sampai pada suatu yang diharapkan. Sedang yang menjadi

sumber tafsir shahabat yang keempat, yakni khabar dari Ahlu Kitab. Hal ini dikarenakan al-Qur'an al Karim sangat erat kaitannya dengan kitab-kitab terdahulu, baik dengan Zabur yang diturunkan pada Nabi Daud a.s, Kitab Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa a.s, dan Kitab Injil yang diturunkan pada Isa a.s serta kishah-kishah nabi terdahulu lainnya. Baik dari segi kelahirannya, kehidupan sosialnya, mengenai syari'atnya, dan lain sebagainya. Jelas kesemuanya itu terdapat di dalam al-Qur'an.

3. Perkembangan Tafsir pada Masa Tabi'in

Jika kita menyebut ahli tafsir dari golongan tabi'in sesungguhnya jumlah mereka amat banyak, lebih bannyak dari para shahabat, dimana jumlah mereka hanya sekitar 10 orang saja, sebagaimana yang telah disebutkan oleh Imam As-Suyuthi dalam kitabnya al-Itqan, serta telah penyusun sebutkan dimuka nama-nama mereka. Di kalangan tabi'in banyak ahli tafsir dan kemasyhuran mereka semakin bertambah luas, dimana banyak tokoh penting muncul di kalangan mereka yang telah memberikan sumbangan besar dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga sebagian besar pendapat ahli tafsir adalah hasil tukilan dari mereka (Muhammad Ali ash-Shobuni, t.t.: 73).

Munculnya para mufassir dari kalangan tabi'in tampaknya sangat erat kaitannya dengan berakhirnya periode tafsir shahabat yang merupakan tokoh-tokoh dan sekaligus menjadi guru-guru para tabi'in. Para mufassir pada masa tabi'in ini banyak tersebar ke wilayah-wilayah Islam dan sekaligus mereka menjadi guru-guru yang ditempatkan oleh pemerintah Islam (khalifah). Dengan demikian, muncullah ahli-ahli tafsir di daerah-daerah seperti Mekkah, Madinah, dan Kaufah, hal ini sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Ibn Taimiyyah dalam muqadimahnya: "Adapun dalam masalah tafsir, maka orang yang lebih tahu tentangnya adalah Ahlu Makkah, sebab

mereka adalah shahib Ibn ‘Abbas, seperti; Mujahid, ‘Atha’ bin Abi Rabah, Ikrimah Maula Ins ‘Abbas, dan selain mereka adalah Thawus, Abi Sya’sya, Sa’id bin Jubair, dan yang lain-lainnya. Demikian juga Ahli Kaufah dari ashhab Ibn Mas’ud, dan ulama Ahli Madinah, seperti; Zaid bin Aslam, sebagai nara sumber tafsir Malik, Abdur Rahman, dan ‘Abdullah bin Wahbin (Ibn Taimiyah, .t.t.: 15 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 101).

Dengan demikian, sehingga pada dasarnya sebagian besar ulama s ering membagi tafsir tabi’in ini menjadi tiga madrasah, yakni: (a) Madrasah Makkah; (b) Madrasah Madinah, dan (c) Madrasah Irak (Kufah) (Muhammad Ali ash-Shobuni, t.t.: 73, Mahmud Basuni Faudah, 1987: 43, dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 101-117).

Tokoh Mufassir yang mendirikan di kota Makkah adalah: ‘Abdullah bin ‘Abbas, yang selanjutnya dikembangkan oleh para muridnya, seperti: Sa’id bin Zubair, Mujahid, Ikrimah Maula Ibn ‘Abbas, Thawus bin Kisan al-Yamaniy, dan ‘Atha bin Abi Rabah (Manna’ul Qaththan, 1976: 73, Muhammad Ali al-Aidl, 1982: 43, dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 101-117).

Sementara tokoh Mufassir yang mendirikan di kota Madinah adalah: Ubay bin Ka’ab, untuk selanjutnya diteruskan oleh para penerusnya, diantara para penerus Ubay yang terkenal misalnya: Zaid bin Aslam, Abul ‘Aliyyah, dan Muhammad bin Ka’ab al-Qardiyi (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 101).

Sedangkan tokoh mufassir yang mendirikan madrasah di Irak (Kufah) adalah Abdullah bin Mas’ud, yang didukung oleh para tabi’in lainnya, seperti: Alqamah bin Qais, Masruq, Aswad bin Yazid, Murrah al-Hamdaniy, ‘Amir asy Sya’biy, Hasan al-Bashri, Qatadah Ibn Di’amah as Sadusi (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 117).

Dari kondisi tabi’in, pekembangan tafsir yang terjadi nampak lebih terasa pesat bila dibandingkan dengan zaman shahabat.

Perkembangan tafsir pada periode tabi'in ditandai dengan tumbuhnya aliran tafsir, hal ini karena diwarnai adanya fanatisme madzhabiyah, serta banyak masuk kisah-kisah israiliyyat, dan lain sebagainya. Untuk lebih jelasnya, bahwa yang menjadi sumber-sumber rujukan bagi tafsir mereka tentang Kitabullah Ta'ala adalah:

a. Ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi penafsir bagi ayat-ayat lain yang bersifat global.
b. apa-apa yang diriwayatkan oleh Rasulullah Saw dan selanjutnya disampaikan oleh para shahabat nabi.
c. Apa yang diterima dari para Ahli Kitab, dari isi-isi kitab mereka, selama tidak bertentangan dengan isi Kitabullah.
d. Tafsir tentang al-Qur'an, yang diriwayatkan oleh tabi'in dari para shahabat.
e. Hasil-hasil pemikiran dan perenungan mereka atas Kitabullah, sebagaimana yang diungkapkan Allah SWT kepada mereka (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 99, Muhammad Ali al-Aridl, t.t.: 47-48, dan Manna'ul Qaththan, 1973: 338).

Selain dari itu, tafsir periode tabi'in ini memiliki ciri-ciri khas tersendiri, adapun ciri-ciri tersebut adalah:

Pertama: Pada waktu itu tafsir telah banyak dimasuki oleh unsur-unsur Israiliyyat dan Nasraniyyat. Hal ini karena adanya sekelompok orang Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam, yang membawa serta ajaran-ajaran kitab suci dan kebudayaan mereka, sehingga kemudian sebagian masuk membaur dalam tafsir al-Qur'an. Unsur-unsur kebudayaan tersebut tidaklah berkaitan dengan aqidah atau hukum syar'i, tetapi dengan hal-hal lain seperti riwayat-riwayat tentang asal mula kejadian, rahasia-rahasia wujud, asal-usul semua yang ada. Sebagian orang lalu membahas ayat-ayat mujmal al-Qur'an dan masalah-masalah lain yang tak bermanfaat yang tidak dibicarakan oleh al-Qur'an, untuk kemudian memasukkan cerita-

cerita Israiliyyat tersebut pada tafsir mereka. Kebanyakan cerita-cerita itu diceritakan oleh orang-orang Islam yang berasal dari kalangan Ahli Kitab, seperti ‘Abdullah bin Salam, Ka’ab bin Akhbar, Wahab bin Munbih, dan ‘Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij. Bagaimanapun halnya, masuknya cerita-cerita semacam itu dalam kitab-kitab tafsir adalah akibat ulah sekelompok tabi’in dan orang-orang yang mengikuti jejak kelompok tersebut (Ali Sari’ati, 1982: 252).

Kedua: Tafsir mereka senantiasa dipengaruhi oleh kajian-kajian ilmu dan riwayat-riwayat menurut corak khusus identitas Pengurusan dimana mereka belajar. Penduduk masing-masing negri mengutamakan tafsir karya mupasir yang berasal dari negri itu. Misalnya; Penduduk Makkah dari “Abdullah Ibn Abbas”, penduduk Madinah mengambil dari “Ubay bin Ka’ab”, dan penduduk Irak (Kufah) mengambil dari Ibn Mas’ud dan seterusnya.

Ketiga: Di masa tabi’in ini timbul kontroversi-kontroversi dan perselisihan pendapat seputar tafsir ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah aqidah. Kita jumpai misalnya Imam Qatadah bin Di’mah as Sudasi, ikut melibatkan dirinya dalam pertikaian mengenal Qadha’ dan Qadar, dan dituduh sebagai penganut aliran Qadiriyyah. Karena itu, sebagaian orang sulit menerima riwayat dari beliau. Dia juga mengkafirkan orang yang mendustakan pendapatnya (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 99 dan Mahmud Basuni Faudah, 1987: 48-49).

Menurut Mahmud Basuni Faudah (1987: 49), ketika terjadi fitnah (kekacauan) besar yang mengakibatkan terbentuknya golongan Syi’ah, Khawarij dan Jumhur (mayoritas) maka sebagaian kelompok tersebut berupaya untuk menyelundupkan sejumlah riwayat yang menguatkan pendapat dan memuji-muji madzhabnya. Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa pengada-adaan dalam tafsir mulai terjadi sekitar tahun ke-14 Hijriyah.

Terdapat sejumlah sebab yang mendorong munculnya pemalsuan-pemalsuan dalam bidang tafsir, diantaranya adalah (1) Fanatik kemadzhaban. Setiap golongan berusaha mendukung madzhabnya, dengan segala cara, sekalipun dengan cara melakukan pemalsuan terhadap Nabi Saw; (2) Corak politik. Banyak sekali riwayat- riwayat palsu dinisbatkan kepada "Ali dan Ibn Abbas". Sebab mereka beranggapan "Ali dan Ibn Abbas" adalah sanak famili Nabi Saw, dan (3) Gelora semangat musuh-musuh Islam, dengan berpura-pura masuk Islam, sesudah itu mereka berusaha merusak Islam dari dalam (Mahmud Basuni Faudah,1987: 49-50).

Di bawah ini penyusun mengutip beberapa contoh tafsir ayat al-Qur'an dari golongan tabi'in, sebagai berikut:

Firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah (2) ayat 65 :

Artinya: "dan sesungguhnya telah kamu ketahui orang-orang yang melanggar di antaramu pada hari Sabtu, lalu kami berfirman kepada mereka,"Jadilah kamu kera yang hina".

Kita akan menemukan penafsiran Mujahid sebagaimana telah disadur Ibn Jarir dalam tafsirnya, ia menafsirkan ayat tersebut di atas: "Aku merubah hati-hati mereka serta tidak merubah mereka menjadi kera". Hal ini seperti halnya maksud firman Allah SWT: *Dhorobahu Allah lahum Kamasali al-Himari Yahmilu Asfaaron.* Kenadtipun Ibn Jarir tidak senang kalau tafsir itu berasal dikatakan berasal dari Mujahid, tapi menurut dia, dia hanya mengikuti kepadanya (Ibn Jarir ath-Thabari, Jilid 1, t.t.: 235 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 106).

Demikian juga kita dapat menemukan Ibn Jarir menukil dari Mujahid, sesungguhnya dia menafsirkan firman Allah SWT Q.S. al-Qiyamah (75) ayat 22 dan 23 :

Artinya: "Wajah – wajah (orang – orang mu'min) pada waktu itu berseri – seri. Kepada Tuhannya-lah mereka 'naadirah'".

Ia menafsirkan dengan: “Orang-orang mu’min menuggu pahala dari Tuhan-nya. Tidaklah seorangpun yang dapat melihat Haliq (Tuhan-nya)” (Ibn Jarir ath-Thabari, Jilid 29, t.t.: 120 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 106). Ini adalah penafsiran Mujahid, kemudian di jadikan pegangan oleh orang-orang Mu’tazilah, untuk memperkuat pendapatnya dalam masalah melihat *(ru’yatu)* Allah SWT kelak dihari akhirat (az-Zahabi, Jilid 1: 1976: 106).

Dikarenakan Mujahid begitu lekatnya dengan akal ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, pada akhirnya ada juga sebagaian ulama yang mempertanyakannya. Misal, diriwayatkan oleh Ibn Jarir dalam tafsirnya dari Abi Bakar al-Hanafi, berkata: Aku mendengar Sufyan Ats-Tsauri berkata: “Apabila datang kepadamu tafsir dari Mujahid maka hendaknya kamu mengoreksinya lagi” (Ibn Jarir ath-Thabari, Jilid 1, t.t.: 30 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 105). Dan Allah SWT telah memberikan rahmat dengan kebaikan hapalannya. Ibn Umar berkata: “Aku menyayangkan akan manfaat yang ia hapal kamu telah menghapalnya” (Mizanul I’tidal, Jilid 3, t.t.: 9 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 105). Di dalam Mizamul I’tidal adz-Dzahabi berkata: “Umat telah berkumpul kepada Imam Mujahid dan memerlukan kepadanya, sungguh telah meriwayatkan dari padanya Ashhabu al-Kutubi as-Sittah” (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 105).

Dengan demikian para ulama berselisih pendapat sekitar penilaian terhadap tafsir bilma’tsur dari tabi’in. Sebagaian pendapat bahwa tafsir bilma’tsur yang berasal dari tabi’in yang tidak bersambung kepada Rasulullah Saw tidak dapat diterima. Pendapat ini dianut oleh Ibn Aqil dan Imam Ahmad, menurut sebuah riwayat. Alasan mereka adalah bahwa tabi’in tidak pernah mendengar sesuatu apapun langsung dari Rasulullah Saw. Juga tidak pernah menyaksikan peristiwa atau situasi yang berhubungan dengan turunnya ayat-ayat

al-Qur'an. Sedangkan keadilan mereka juga tidak dikuatkan oleh nash s ebagai keadilan para shahabat yang mulia.

Sehubungan dengan itu ada riwayat dari Imam Abu Hanifah-rahimatullah-bahwa beliau berkata: "Apa yang datang dari Rasulillah Saw, maka wajib atas diri saya untuk menerimanya dengan sepenuh hati, apa yang datang dari shahabat akan kami pilih-pilih, adapun yang datang dari tabi'in, maka mereka adalah orang biasa seperti kami" (Mahmud Basuni Faudah, 1987: 42-43 dan az-Zahabiy, Jilid 1, 1976: 128).

Berkata Ibn Taimiyyah, berkata Syu'bah bin Hujaj serta yang lainnya: "Perkataan-perkataan tabi'in tidak dapat dijadikan hujah, maka kenapa harus ada hujah dalam masalah tafsir?, yakni sesungguhnya perkataan tabi'in itu tidak dapat dijadikan hujah atas yang lainnya, inilah yang benar, maka apabila mereka berkumpul tentang sesuatu, maka tidak ada peraturan yang membuat pendapatnya itu menjadi hujah, maka apabila diantara mereka terjadi kontroversi, maka sebagian pendapat mereka tidak dapat dijadikan hujah terhadap pendapat yang lainnya, oleh karena itu dalam masalah ini mereka kembali kepada; lughah al-Qur'an, atau Sunnah, atau keumuman bahasa Arab atau kaul shahabat" (Ibn Taimiyyah, t.t.: 28-29, Imam as-Suyuthi, Jilid II, t.t.: 179, dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 128).

Kendati demikian, pada dasarnya sebagian besar mufassir mengambil pendapat tabi'in dalam tafsir, sebab tabi'in lah yang tafsiannya itu berasal dari para shahabat. Misalnya Mujahid berkata: "Aku membantah mushaf dari Ibn Abbas hanya dalam tiga bantahan mulai dari awal sampai akhir, dan pada dasarnya aku sepakat dengannya pada setiap penafsiran ayat al-Qur'an dan aku memberikan permasalahan kepadanya." Dan Qatadah-pun berkata: "Tidaklah pada setiap ayat al-Qur'an, kecuali aku telah mendengar sesuatu (tafsiran) dari padanya (shahabat); oleh karena itu sebagian banyak penafsiran

tabi'in pada kitab-kitabnya senantiasa menukil dan berpegang kepada tafsir shahabat" (Imam as-Suyuthi, Jilid 2, t,t,: 179).

Menurut hemat penyusun, kiranya pendapat yang terakhir ini dapat kita terima, kendatipun pada periode tabi'in ini diwarnai dengan adanya pergolakan politik dan akhirnya menjurus pada pergolakan aqidah, sehingga menimbulkan suasana yang saling kafir mengkafirkan, bukan berarti pada waktu itu tidak ada tabi'in yang adil dan bijak, toh pada masa itu banyak sekali tabi'in yang tidak terlibat pada pergolakan tersebut. Yang jelas semasih ada atsar yang kuat dan memberikan penjelasan pada kita bahwa seorang tabi'in betul-betul mengambil sabda Nabi Saw atau shahabat, atau pendapatnya tidak bertentangan dengan Kitabullah, dapat kita terima.

4. Sejarah Tafsir pada Masa Tabi'it Tabi'in

Dalam periode ini, perjalanan perkembangan penafsiran mulai berkembang dan merupakan salah satu bagian dari bagian-bagian pembukuan hadits Rasul, dimana penafsiran al-Qur'an kurang teratur secara berurutan ayat demi ayat atau surat demi surat dari awal hingga akhir. Akan tetapi usaha penafsiran al-Qur'an pada periode ini adalah merupakan upaya para generasi setelah tabi'in, dalam rangka mengumpulkan hadits-hadits lalu dibukukan, mereka juga tidak ketinggalan mencari tafsir al-Qur'an yang bersumber dari rasul, shahabat dan tabi'in. Kemudian tafsir tersebut dibukukan dalam bentuk bagian-bagian dari pembukuan al-Hadits, dan pembukuan (pentadwinan) baru dimulai pada akhir ke-Khalifahan Bani Umaiyah dan awal ke-Khalifahan Bani 'Abbasiyah (Mann'ul Qaththan: 1973; 340 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 140).

Tokoh-tokoh ahli tafsir yang muncul pada periode tabi'it tabi'in serta berusaha mengumpulkan hadits-hadits dari berbagai daerah itu diantaranya: (a) Yazid bin Harun as Silmi (wafat 117 H); (b) Syu'ban bin Hajjaj (wafat 160 H); (c) Waqi' bin Jarrah (wafat 197 H); (d)

Sulfan bin ‘Uyainah (wafat 198 H); (e) Ibnu ‘Ubaidah al Basri (wafat 205 H); (f) ‘Abdul Razzaq bin Hamman (wafat 211 H); (g) Adam bin Abi Iyas (wafat 220 H), dan (h) ‘Abdullah bin Humaid (wafat 249 H).

Kesemuanya itu merupakan tokoh-tokoh hadits, dan sekaligus mereka mengumpulkan tafsir serta disusunnya disatukan dengan bab-bab pada bab hadits, sebab pada waktu itu belum ada pengumpulan tafsir secara tersendiri (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 141).

Dalam langkah selanjutnya, perkembangan penafsiran mengalami suatu kemajuan yang relatif singkat. Kemajuan yang merupakan hasil perkembangan pada periode tabi’it tabi’in nampak muncul adanya usaha pemisahan tafsir al-Qur’an dengan usaha pengumpulan hadits, sehingga adanya upaya untuk menspesialisasikan pada suatu disiplin ilmu. Hal tersebut terbukti dengan tampilnya al-Farra (wafat 207 H) melalui bukunya Ma’ani al-Qur’an sebagai orang yang mula-mula membukukan tafsir al-Qur’an, demikian menurut Ibn al-Nadim. Pendapat Ibn al Nadim ini didasarkan atas adanya riwayat bahwa; Abu ‘Abbas Tsa’lab pernah menceritakan, sebab-sebab ditulisnya kitab *Ma’ani al-Qur’an* hasil karya al-Farra (1956), sesungguhnya Umar bin Bukair menulis surat kepada al-Farra tentang adanya permintaan Gubernur Hassan bin Sahhal supaya memberikan penjelasan tentang makna kandungan al-Qur’an, sedang Umar bin Bukair tidak dapat memenuhinya. Maka dengan demikian al-Farra mempunyai kesempatan untuk menerangkan atau bahkan menulisnya dalam suatu kitab untuk memenuhi permintaan gubernur tersebut. Dalam hal ini al-Farra berkata kepada murid-muridnya: “Berkumpulah kamu sekalian, sehingga aku mengharapkan atas kamu suatu kitab tentang al-Qur’an,” tatkala mereka hadir, dia mengeluarkan murid-muridnya itu, dan pada waktu itu seorang laki-laki yang memebritahukan untuk shalat dan ketika dalam shalat ia membaca al-Qur’an Surat an Nas, al- Farra merasa tertarik padanya,

maka ia berkata: “Bacalah mulai dari Fatihah al Kitab sedang kami akan menafsirkannya, dan ada yang mencatatnya hingga selesai seluruh al-Qur’an. Abu ‘Abbas berkata: “Tidak ada seorang pun sebelumnya yang mengerjakan hal serupa ini dan saya tidak menyangka ada seseorang yang menambahkan hal tersebut” (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 142-143).

Dari penjelasan tersebut diatas, nampaknya usaha untuk menafsirkan al-Qur’an ini mulai muncul dan mulai terlihat yaitu dengan adanya upaya pemisahan penafsiran al-Qur’an dari usaha pengumpulan dan pembukuan al hadits. Usaha penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir pada periode ini adalah dengan jalan penafsiran melalui semua ayat al-Qur’an diberi tafsiran menurut yang ada dalam mushaf tertib al-Qur’an.

Tokoh-tokoh yang bergerak dan mempeloporinya pada periode ini diantaranya: (a) Ibnu Majah (wafat 273 H); (b) Ibnu Jarir Ath Thabari (wafat 310 H); (c) Abu Bakar bin Mundir an Naisaburi (wafat 317 H); (d) Ibnu Abi Hatim (wafat 327 H); (e) Abu Syaikh bin Habban (wafat 369 H); (f) Al Hakim (wafat 405 H), dan (g) Abu Bakar bin Mardawaih (wafat 410 H).

Para tokoh tersebut diatas dalam menafsirkannya melakukan penulisan dan pembukuan berdasarkan dengan periwayatan baik periwayatan yang dinukilkan dari Nabi Saw, Shahabat, Tabi’in, maupun Tabi’it tabi’in, kecuali Ibn Jarir Ath Tahabari, yang dalam penafsirannya mengumpulkan beberapa pendapat kemudian ditarjihkan dari salah satunya (Manna’ul Qaththan, 1973: 341 dan az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 142).

Dalam gerak laju selanjutnya, sekitar awal abad keempat dan akhir abad keenam hijriyah, ternyata perkembangan penafsiran semakin meluas yang ditandai dengan masuknya kishah-kishah Israiliyyat tanpa adanya seleksi, dimana semua riwayat yang masuk

ditampung dan dikumpulkan dalam kitab-kitab tafsir sampai yang bukan kishah Israiliyyat, yang sudah ada tafsirannya dari Nabi Saw mereka lupakan, mereka lebih suka memberikan tafsir-tafsir yang bermacam-macam menurut selera guru-guru mereka. Oleh karena itu, munculnya kitab tafsir sudah kurang teratur lagi dan bahkan sulit untuk menentukan mana kitab tafsir yang notabenenya masih gaya Bi al Ma'tsur, sehingga tafsir yang mana untuk disepakati itu kiranya kurang jelas, sampai-sampai Ibn Abi Hatim mengatakan: "Saya tidak dapat mengetahui adanya perbedaan pada mufassir di antara tafsir-tafsir tersebut" (as-Suyuthi, Jilid II, 1973: 195).

Dari perkembangan tafsir semula bercorak pembukuan akan tafsir riwayat, kemudian bergerak secara pesat dan berkembang laju ke arah pembukuan tafsir ra'yi, sehingga bercampur antara tafsir riwayat dengan tafsir dirayat. Dari sini, kiranya gerak laju penafsiran al-Qur'an semakin tidak terbendung, dan sejak ada tokoh secara pribadi melakukan usaha pemahaman yang bersumberkan ijtihad pribadi; antara lain dengan cara membuktikan kuatnya salah satu pendapat yang berbeda-beda dalam menafsirkan al-Qur'an. Cara mendapatkan tafsir diterima selama penafsiran aqliyah tersebut masih berporoskan pada dasar-dasar pengertian bahasa dan penyuluhan artinya dalam al-Qur'an.

Sejalan dengan penafsiran secara rasional dapat dibenarkan selama aspek pemikirannya, masih berpijak pada aturan kebahasaan yang berlaku, dari makna konotatif yang disebutkan al-Qur'an, maka pada periode ini pun mulai berkembang dan mulai tumbuh sejalan dengan disiplin ilmu lainnya. Munculnya ilmu-ilmu seperti ilmu bahasa, ilmu nahwu, ilmu sharaf, ilmu fiqh, ilmu kalam, ilmu filsafat, dan sebagainya sanngat mempengaruhi terhadap laju berkembangnya pemahaman terhadap tafsir. Sehingga gaya para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an nampak terlihat dipengaruhi dan diwarnai oleh

perkembangan ilmu-ilmu tersebut diatas, artinya penafsiran yang dilakukan oleh seorang mufassir dalam memberikan tafsirannya hanya terbatas pada sudut pandang masing-masing. Sesuai dengan disiplin ilmu yang mereka kuasai, lain tidak.

Tokoh-tokoh tafsir yang sempat tercatat pada priodesasi ini (abad ke-5 dan ke-6), diantaranya adalah: (1) Jarullah az-Zamakhsyari (467-528 H), menulis *Tafsir al-Kasysyaf*; (2) Ar-Raghib al-Ashfihani (502 H), menulis *Tafsir al-Qur'an*; (3) Abu Hasan 'Ali Ibn Ahmad al Wahidi (468 H) menyusun *Tafsir al-Wajid fi Tafsir al-Quranil Aziz*; (4) Abu Ja'far Muhammad Ibnul Hasan Ath Thusy (459 H) menyusun *Tafsir at-Tibyan fi Tafsiri al-Quran*; (5) Abu Muhammad al Husain Ibn Ma'us al-Farra al-Baghawy (516 H), menyusun *Tafsir Ma'alimul Tanzil*; (6) Abu Bakar Ibnul 'Araby (542 H), menyusun *Tafsir Ahkamul Quran*; (7) Tafsir Abu Ishaq Ahmad Ast Tsa'laby (427 H), dan (8) Al Iman Ibnul Jauzi (597 H), menyusun *Tafsir Zadul Masir* dan *Fununul Ifnan* (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1992: 232 dan al-Syirbasyi, t.t.: 95-96).

Sedang pada periode berikutnya, yakni abad ketujuh dan kedelapan Hijriyyah, tercatat beberapa tokoh ahli tafsr diantaranya: (1) Fakhruddin Ar-Razy (605 H), menyusun *Tafsir Mafatihul Ghaib*; (2) Syamsuddin Ahmad Ibn Khalil al Aubi (637 H) menyusun (menyempurnakan) *Tafsir Mafatihul Ghaib*; (3) Muhammad Ibn Abil Qasim ar Rify (709 H), menyusun *Kitab At-Tanwir fi at-Tafsir*; (4) Al-Qadli al-Baidlawy (685 H), menyusun kitab *Tafsir Anwarul Tanzil*; (5) Imam Abu 'Abdullah al-Qurtuby (671 H), menyusun kitab *Tafsir Al Jami'u li Ahkamil Quran*; (6) As-Saiyid Murtadla, menyusun sebuah *Kitab Al Inshaf fil Mukhamati Bainal Baidlawy wal Kasyaf*; (7) Ibnu 'Arabi (638 H), menyusun sebuah kitab *Tafsir Al-Jami'u wal Tafshil fi Ibda-i Ma'anil Tanzil*; (8) Ibnu Atsir (606 H), menyusun kitab *Tafsir Al-Inshaf fil Jami' Baina 'Ikasyfi wal Kasyaf*; (9) Abul

Barakat, ‘Abdullah Ibn Muhammad, dan Nasafy (701 H), menyusun *Kitab Madarikut Tanzil wa Haqa-iqut Ta’wil*; (10) Zainuddin al ‘Ainy (813 H), menyusun *Ikhtisar Madarikut Tanzil wa Haqa-iqut Ta’wil*; (11) Ali Ibn Muhammad al Baghdady dikenal dengan Al-Khazin (752 H), menyusun kitab *Tafsir Lubabut Ta’wil fi Ma’anit Tanzil*; (12) Ibnu Haiyyan al Andalusy (754 H), menyusun kitab *Tafsir Al-Bahrul Muhith*; (13) Tajuddin Ahmad bin ‘Abdul Qadir (749 H), menyusun kitab *Tafsir Ad-Durul Laqith Minal Bahri al Muhith*; (14) Ibnu Katsir (772 H), menyusun kitab *Tafsir Undatut Tafsir ‘anil Hafidh Ibn Katsir*; (15) Abul Su’ud Ibn Muhammad al ‘Imady, menyusun kitab *Tafsir Irsyadul ‘Aqlis Salim ila Mazayal Quranul Karim*, dan (16) Syamsuddin al-Asfahany (749 H) (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1992: 134-136).

Sedangkan perkembangan tafsir pada abad kesembilan dan kesepuluh Hijriyah, nama-nama yang tercatat sebagai ulama ahli tafsir diantaranya: (1) Thahir Muhammad Ibn Yuqub Al-Fairuzabady (817 H) menyusun *Tafsir Tanwirul Miqyas min Tafsir Ibni ‘Abbas*; (2) Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin As Sayuthi, (911 H), menyusun *Tafsir Jalalain*; (3) Imam As-Sayuthi (911 H), menyusun *Tafsir Tarjumanu Al-Qur’an*, *Tafsir ad-Durrul Mantsur*, *Al-Iklil fi Istinbathil Tanzil*, dan (4) Al-‘Allamah al-Khatib Asy Syarbiny (977 H), menyusun *Tafsir As-Sirajul Munir* (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1992: 136).

Pada abad ke sebelas, kedua belas, ketiga belas Hijriyyah, nampak perkembangang tafsir semakin luas dan sejumlah deretan nama ulama-ulama besar ahli tafsir bermunculan pada periode ini. Nama-nama yang sempat tercatat pada periode ini diantaranya: (1) Al-Imam Asy-Syaukany (1250 H), menyusun *Tafsir Fat-hul Qadir*; (2) Al-‘Allamah al-Alusy (1270 H), menyusun *Tafsir Ruhul Ma’any*; (3) Al-‘Allamah Siddiq Hasan Khan (1307 H), menyusun *Tafsir Fat-*

Hul Bayan; (4) Al-'Allamah Ismail Haqqy, menyusun *Tafsir Ruhu al Bayan*; (5) Al-'Alamah Muhammad Nawawy al-Jawy, menyusun *Tafsir Al Munir*, dan (6) Al-Jazairy (1338 H) menyusun *Tafsir Al 'Allamah Thahir al-Jazairy*.

Sementara perkembangan tafsir pada abad keempat belas sampai sekarang adalah sebagai berikut: (a) Al-'Allamah Jamaluddin al-Qasimy (1322 H), menyusun *Tafsir Mahasinu At-Ta'wil*; (b) Muhammad Abduh, menyusun *Tafsir Al-Manar*; (c) Al-'Allamah Thanthawy Jauhari, menyusun kitab *Tafsir Al-Jawahir*; (d) Ustad Muhammad 'Abdul 'Aziz Al-Hakim, menyusun kitab *Tafsir Al-Futuhat al-Rabbaniyyah*; (e) Al-Ustadz Ahmad Mustafa al-Maraghi, menyusun kitab *Tafsir Al-Maraghi*; (f) Al-Ustadz Mahmud Hijazy, menyusun kitab *Tafsir Al-Wadlih*; (g) Al-Ustadz Ahmad 'Izzah Darwazah, menyusun kitab *Tafsir Al-Quranul Majid*; (h) Al-Ustadz Sayyid Qutub, menyusun kitab *Tafsir fi Dhilalil Quran*.

Sementara di Indonesia lahir pula beberapa buah tafsir diantaranya: (1) Al-Ustadz Abdul Halim Hasan dan al-Ustadz Zainul 'Arifin 'Abbas, menyusun kitab *Tafsir Al-Quranu al-Karim*; (2) Al-Ustadz Mahmud Yunus dan Ustad Kasim Bakry, menyusun *Tafsir Al-Quranul Karim*; (3) Al-Ustadz Ahmad Hasan, menyusun *Tafsir Al-Furqan*; (4) H. Zainuddin Hamidy dan Fakhruddin Hs, menyusun *Tafsir Al-Qur'an*, dan (5) Muhammad Hasbi Ash-Shiddiq, menyusun *Tafsir An-Nur* (M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1992: 236-237).

C. Metode Ilmu Tafsir

Kata "*metode*" berasal dari bahasa Yunani *methodos*, yang berarti cara atau jalan (Fuad Hasan dan Kuntjaraningrat. 1977: 16). Dalam bahasa Inggris, kata itu ditulis *method*, dan bahasa Arab menerjemahkannya dengan *al-thariqat* dan *al-manhaj*. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: Cara yang teratur dan berpkir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu

pengetahuan dan sebagainya), cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan sesuatu kegiatan guna mencapai suatu tujuan yang ditentukan (Hujair A.H. Sanaky, 2008: 265-266).

Metode digunakan untuk berbagai objek, baik berhubungan dengan suatu pembahasan suatu masalah, berhubungan dengan pemikiran, maupun penalaran akal, atau pekerjaan fisikpun tidak terlepas dari suatu metode. Dengan demikian metode merupakan salah satu sarana untuk mencapai suatu tujuan yang telah direncanakan. Dalam kaitan ini, studi tafsir al-Qur'an tidak lepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, (Nasruddin Baidan, 1988: 1-2). Metode tafsir Qur'an berisi seperangkat kaidah atau aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat Qur'an. Maka, apabila seseorang menafsirkan ayat Qur'an tanpa menggunakan metode, tentu tidak mustahil ia akan keliru dalam penafsirannya. Tafsir serupa ini disebut *Tafsir bi al-Ra'y al-Mahdh* (tafsir berdasarkan rasio) (Ibn Taimiyyah, 1971: 105).

Dalam praktiknya ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: Metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqaran* (perbadingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat al-Qur'an, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafisran. Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan seni atau teknik

ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Qur'an (Nasruddin Baidan, 1988: 2).

Di dalam penafsiran al-Qur'an ada beberapa kosa kata Arab yang terkait dengan metode penafsiran, seperti: *manhaj*, *thariqah*, *ittijah*, *mazhab*, dan *allaunu*. Dalam *Al-Munawwir*: *Kamus Arab-Indonesia* (Ahmad Warson Munawir, 1984: 910-1645), kata *thariqah* dan *manhaj* mempunyai pengertian yang sama, yaitu metode. Sedangkan kata *ittijah* berarti arah, kecenderungan, orientasi, kata *mazhab* bermakna aliran, dan kata *laun* bermakna corak, warna dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan oleh para mufassir. Sebagai contoh: *Manhaj* dan *thariqah* adalah digunakan dalam metode *tahlili, muqarin, ijmali,* dan *mawdlu'i*. Sedangkan *ittijah* yang berarti arah atau kecenderungan dan *madzhab* yang bermakna aliran. Artinya, usaha seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mempunyai kecenderungan atau aliran tertentu, misalnya saja seorang ahli fiqih cenderung menafsirkan ayat Qur'an ke arah fiqih dan seorang filosof menafsirkan Qur'an ke arah fisafat, dan seterusnya. Contoh *Ittijah* dalam penafsiran al-Qur'an, buku karangan Abdul Majid Abdus Salam Al-Muhtasib (1973), *Ittijah al-Tafsir fy al-Ashr al-Hadis, al-Kitab al-Awwal: Ittijah Salafy, Ittijah Aqly Taufiqy, Ittijah Ilmy*r, yaitu tentang orientasi tafsir pada masa modern, dan buku karangan Nasr Hamid Abu Zaid (1996), *al-Ittijah al-Aqly fi al-Tafsir; Dirasah fy Qadliyah al-Majaz fy al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah*, yaitu tentang orientasi tafsir yang rasional menurut Mu'tazilah.

Sementara kata *allaunu* yang bermakna corak atau warna, yaitu corak penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Seorang mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an tentu akan menggunakan corak atau warna

tertentu dari penafsiran itu sendiri, misalnya seorang filosof dalam menafsirkan suatu ayat al-Qur'an tentu banyak dipengaruhi oleh corak atau warna menafsirkan dengan menggunakan rasio. Seorang sufi akan menafsirkan ayat al-Qur'an dengan corak tasawuf. Jadi dapat dikatakan bahwa, argumen-argumen seorang mufassir yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an mengandung corak atau warna tertentu, sehingga seorang mufassir akan menentukan corak atau warna tafsirnya (Hujair A.H. Sanaky, 2008: 266-267).

Al-Qur'an yang merupakan bukti kebenaran Nabi Muhammad Saw. sekaligus petunjuk bagi umat manusia kapan dan dimana pun, memiliki berbagai keistimewaan, antara lain susunan bahasanya yang unik mempesona, dan pada saat yang sama dapat dipahami oleh siapa pun, walau dalam tingkat pemahaman yang berbeda-beda akibat berbagai faktor.

Redaksi ayat al-Qur'an, sebagaimana setiap redaksi yang diucapkan atau ditulis, tidak dapat dijangkau maksudnya secara pasti, kecuali oleh pemilik redaksi tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan keanekaragaman penafsiran. Dalam hal al-Qur'an, para shahabat sekali pun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, tahu akan struktur bahasa dan arti kosakatanya, tidak jarang berbeda pendapat, atau bahkan keliru dalam pemahaman mereka tentang maksud akan firman-firman Allah yang mereka dengar dan baca (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 59). Dari sinilah kemudian para ulama menggaris bawahi bahwa tafsir adalah "Penjelasan tentang arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (mufasir)" (az-Zahabi, Jilid1, 1976: 15), serta bahwa "Kepastian arti satu kosa kata atau ayat tidak mungkin atau hampir tidak mungkin dicapai kalau pandangan hanya tertuju kepada kosakata atau ayat tersebut secara sendiri-sendiri" (asy-Syathibi, Jilid 2, t.t.: 35).

Rasulullah Muhammad Saw mendapat tugas untuk menjelaskan maksud firman-firman Allah (Q.S. 16: 44). Tugas ini memberikan petunjuk bahwa penjelasan-penjelasan beliau pasti benar. Hal ini didukung oleh bukti-bukti, antara lain, adanya teguran-teguran yang ditemukan dalam al-Qur'an menyangkut sikap atau ucapan beliau yang dinilai Tuhan "kurang tepat", misalnya Q.S. 9: 42; 3: 128; 80: 1, dan sebagainya. Hal ini memberikan pengertian bahwa beliau adalah *ma'shum* (M. Quraish Shihab, 1992: 76).

Perlu kita maklumi, bahwa penjelasan-penjelasan Nabi tentang arti ayat-ayat al-Qur'an tidak banyak yang kita ketahui dewasa ini, bukan saja karena riwayat yang diterima dari generasi berikutnya tidak banyak dan sebagainya demikian juga tidak dapat dipertanggungjawabkan akan keontetikannya, tetapi juga "karena Nabi sendiri tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an" (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 53).

Jika kita perhatikan perintah al-Qur'an yang memerintahkan kita untuk merenungkan ayat-ayatnya dan kecamannya terhadap mereka yang hanya sekedar mengikuti pendapat atau tradisi lama tanpa suatu dasar, dan bila kita perhatikan pula bahwa al-Qur'an diturunkan untuk setiap manusia dan masyarakat kapan dan dimana pun berada, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa setiap manusia pada abad ke-20 s erta generasi berikutnya dituntut pula untuk memahami al-Qur'an sebagaimana tuntutan yang pernah ditujukan kepada masyarakat yang menyaksikan turunnya al-Qur'an.

Kemudian, bila disadari bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi pula oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, kondisi sosial, politik, dan sebagainya, maka tentunya hasil pemikiran seseorang akan berbeda dengan orang lainnya (M. Quraish Shihab, 1992: 77).

Ibnu ‘Abbas, sebagai seorang shahabat Nabi yang dipandang paling mengetahui akan maksud firman Allah SWT menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian, yakni Pertama: Yang dapat dimengerti secara umum oleh orang-orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka; Kedua, yang tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak mengetahuinya; Ketiga, yang tidak diketahui kecuali oleh ulama; dan Keempat, yang tidak dapat diketahui kecuali oleh Allah SWT sendiri (az-Zarqani, Jilid 2, 1976: 164).

Dari pembagian di atas ditemukan dua jenis pembatasan, yaitu (a) menyangkut materi ayat-ayat (bagian keempat), dan (b) yang menyangkut syarat-syarat penafsir.

Dari segi materi terlihat bahwa ada ayat-ayat al-Qur’an yang tidak dapat diketahui kecuali oleh Allah SWT atau oleh Rasul bila beliau menerima penjelasan dari Allah. Pengecualian ini mengandung beberapa kemungkinan arti, antara lain: (a) ada ayat-ayat yang memang tidak mungkin dijangkau pengertiannya oleh seseorang, seperti; *Ya Sin, Alif Lam Mim*, dan sebagainya. (b) ada ayat yang hanya dapat diketahui secara umum artinya, atau sesuai dengan bentuk luar redaksinya, tapi tak dapat didalami maksudnya, seperti masalah metafisika, perincian ibadah an sich, dan sebagainya (M. Quraish Shihab, 1992: 78).

Dari segi syarat penafsir, khusus bagi penafsir yang mendalam dan menyeluruh, ditemukan banyak syarat. Diantaranya adalah: (1) Memiliki i’tikad yang baik; (2) Menjauhkan diri dari hawa nafsu; (3) Hendaknya mendahulukan penafsiran Quran dengan Quran; (4) Mencari tafsir dari As Sunnah; (5) Menguasai ilmu bahasa Arab dan cabang-cabangnya; (6) Menguasai ilmu yang ada sangkut pautnya dengan al-Qur’an.

Apabila tidak menemukan tafsir al-Qur’an atau Sunnah, hendaknya meruju’ pada qaul shahabat. Apabila tidak menemukan

tafsir dari al-Qur'an, As Sunnah, Qaul shahabat, maka hendaknya kembali pada qaul jumhur ulama, dalam hal ini qaul tabi'in. Hendaknya memiliki pemahaman yang lembut (Manna'ul Qaththan, 1973: 392-330).

Disamping itu, dalam rangka memperoleh s uatu penafsiran yang mendekati pada kebenaran, sebagaimana yang dikehendaki Allah SWT beserta Rasul-Nya, maka para ulama telah memberikan beberapa indikasi akan "Adabu Al Mufassir" atau adab yang harus dimiliki oleh mufassir, diantaranya: (1) Punya niat serta maksud yang baik dan benar; (2) Baik akhlaq; (3) Benar-benar patut dan kuat dalam periwayatannya; (4) Sabar dalam segala sesuatu; (5) baik kelakuan, dan lain sebagainya (Manna'ul Qaththan, 1973: 331-332).

Dengan adanya seorang mufassir yang sudah memiliki syarat-syarat tersebut di atas, serta mengikuti ketentuan-ketentuan *adabu al-Mufassir* sebagaimana ajuan para ulama, maka hal ini dalam rangka memprodak satu penafsiran yang mendekati kebenaran. Karena adanya perbedaan pemakaian akan syarat-syarat yang diajukan diatas, maka hal ini telah mengakibatkan terjadinya pembagian dalam masalah tafsir, diantara pembagian itu adalah *Tafsir bi al-Matsur*, yaitu Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, dengan Sunnah Nabi, atau pun dengan atsar dari shahabat Nabi Saw. Untuk selanjutnya tafsir macam ini sering disebut *Tafsir bi ar Riwayat*. Kedua *Tafsir bi ar Ra'yi*, yaitu Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan kecenderungan akan yang paling dominan ketimbang riwayat yang ada. Selanjutnya tafsir macam ini disebut dengan *Tafsir bi al-Aqli*. Dan yang ketiga *Tafsir Isyari*, yaitu Tafsir yang lebih mementingkan masalah rasa dalam kalbu (Manna'ul Qaththan, 1973: 169).

Bila kita kembali pada masalah kualitas, maka sudah barang tentu yang paling utama dari sekian tafsir yang ada itu adalah *tafsir bi*

al-Ma'tsur menduduki peringkat yang tertinggi. Pada *tafsir bi al Ma'tsur* sendiri, maka *tafsir Qur'an bi al-Qur'an* menduduki peringkat termulya, untuk selanjutnya tafsir dengan Sunnah Nabi, dan terus tafsir dari shahabat. Sedang keberadaan tafsir dari tabi'in hal ini dipermsalahkan oleh sebagian ulama, sebagai mereka memasukkannya pada *tafsir bil Ma'tsur*, sebagian lagi tidak.

D. Beberapa Aliran Tafsir dan Ilmu Tafsir

Secara garis besar, bahwa tafsir itu dapat kita kelompokkan menjadi dua bagian, takni Tafsir yang terpuji, kedua tafsir yang tercela. Tafsir yang terpuji yang sejalan dengan Kitabullah Ta'ala, jauh dari hawa nafsu serta terhindar dari segala bentuk pengada-adaan; didalamnya terpenuhi syarat-syarat yang harus dimiliki oleh setiap orang yang ingin melibatkan diri dalam menafsirkan al-Qur'an, sebagaimana telah penyusun jelaskan dimuka.

Adapun tafsir yang tercela, yakni tafsir yang mengikuti kehendak hawa nafsu dan pengada-adaan *(ibtida')* dan menyeleweng dari ayat-ayat Allah SWT; penafsirannya tidak membekali dirinya dengan alat-alat yang diperlukan. Penafsir inilah yang dimaksud oleh Rasulillah Saw dalam haditsnya:

> *Artinya: "Barangsiapa yang berkata tentang al-Qur'an dengan ra'yunya (semata) atau dengan apa yang tidak diketahuinya, maka ambillah tempat duduknya di neraka"* (H.R. Turmundzi dan Abu Dawud)).

Dalam kontek lain Rasul bersabda:

> *Artinya: "Barangsiapa berkata tentang al-Qur'an dengan ra'yunya (semata), meski benar, namun tetap salah"* (H.R. Abu Dawud).

Namun, kendatipun Rasulullah Saw telah wanti-wanti memberi peringatan pada kita sekalian mengenai harus hati-hati dalam menginterpretasi al-Qur'an, tetapi ternyata ada saja orang yang justru

melanggar peringatan tersebut. Sebagaimana telah penyusun ungkapkan pada bab pertama, bahwa dengan adanya pergolakan politik di dunia Islam, ternyata hal ini telah menyeret mereka pada konprontasi aqidah dan hal ini kemudian meluas pada setiap sektor pembahasan mengenai keagamaan, termasuk di dalamnya perpecahab dalam masalah tafsir. Maka tidaklah heran kemudian timbul aliran-aliran tafsir di dunia Islam.

Diantara mereka itu adalah: *Pertama:* Ahlus Sunnah atau sering disebut Ahlu Haqqiwal Jama'ah (orang-orang yang menempati kebenaran dan kesepakatan). Dalam menetapkan aqidah, mereka menempuh jalan memadukan antara akal dengan naqal. Mereka mengikuti jejak Imam Abu Hasan al Asy'ari dan Abu Mansur al Maturidi serta tokoh-tokoh yang mengikuti metoda dan cara-cara keduanya (Mahmud Basuni Faudah, 1978: 93).

Cara-cara yang mereka tempuh dalam menafsirkan al-Qur'an adalah menuruti cara-cara yang ditempuh oleh Rasulullah dan Khalifah ar-Rasyidin, serta kaum salaf. Mereka berpegang pad dalil yang manqul (dikutif) dari Rasulillah Saw, juga dari shahabat-shahabat kenamaan dan tabi'in, mereka juga gunakan akal. Akan tetapi jika mereka menjumpai nash yang shahih dan jelas datangnya dari Rasulillah Saw yang menafsirkan sebuah ayat, maka mereka menyisihkan semua bentuk pemikiran manusia. Dalam mengkaji dan merenungkan ayat-ayat al-Qur'an mereka tidak keluar dari aturan-aturan bahasa Arab, dimana al-Qur'an diturunkan dengan mempergunakan bahasa tersebut. Apabila mereka menemukan sesuatu yang nampaknya kontradiksi antar akal dengan naqal, mereka berupaya untuk menyesuaikan antara keduanya tampak keluar dari qaidah-qaidah syar'i dan lughawi. Disini penyusun menggunakan kata-kata nampaknya, hal ini sebagaimana dikatakan oleh Mahmud Basuni Faudah (1967: 96), "karena tak terbayangkan baginya bahwa

terdapat kontradiksi antara dalil naqli yang qath'i dengan dalil aqli yang qath'i pula".

Kaum Ahlus Sunnah baik dari golongan salaf maupun khalaf, telah bersepakat pada prinsip-prinsip umum yang mereka pakai ketika mensikapi ayat-ayat al-Qur'an, prinsip-prinsip tersebut adalah:

1. Dalam prinsip-prinsip aqidah, selalu berpegang pada arti lahiriah ayat Kitabullah dan Sunnah;
2. Mengenai lafadz yang pada zhahirnya kontropersi dengan kesucian Allah, maka wajib secara qath'iuntukmemalingkannya dari arti lahiriah tersebut;
3. Apabila ayat yang mustasyabihatitu mempunyai satu ta'wil, yang darinya dapat diperoleh satu pemahaman yang dekat, maka dalam hal ini wajib dikemukakan pendapat secara ijma'.

Demikianlah gaya serta metoda yang digunakan oleh para ahli tafsir dari golongan Ahlus Sunnah ketika mereka mensikapi ayat-ayat al-Qur'an al-Karim, yang sarat dengan rasa penuh kehati-hatian serta senantiasa mengharap ridho Allah SWT.

Kedua: Aliran Tafsir Mu'tazilah. Sejak zaman Rasulullah Saw sampai zaman kita sekarang ini umat Islam telah menekuni Kitabullah Ta'ala menekuni, mengkaji, serta mengamalkannya. Namun hal itu tidaklah lupa dibenak kita, bahwa pada periode Khalifah Ali telah terjadi huru hara yang mengakibatkan hancurnya umat Islam. Kesemuanya itu telah mengingatkan kita pada ucapan Rasulullah SAW: "Umatku nanti akan terpecah belah menjadi 72 atau 73 golongan...." (Ahmad Ibn Hambal, Jilid 2, t.t.: 332), dan ramalan rasul pun terealisasi seperti kita saksikan sekarang ini.

Pada masa Imam Hasan al-Bashri, munculah seseorang dari muridnya yang bernama Washil bin Atha, ia berguru kepadanya selama 40 tahun, tetapi setelah sekian lama berguru kepada Hasan, akhirnya terjadi perselisihan pendapat mengenai konsep *al-Manzilah*

baina al-Manzilatain, konsep ini diajukan berkenaan masalah orang mu'min yang berdosa besar. Sejak itu lahirlah benih kelompok Mu'tazilah, untuk selanjutnya diracuni oleh kelompok Yahudi dan Nasrani yang benci pada Islam (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 99).

Pada waktu itu bukan saja Mu'tazilah yang lahir, tetapi juga kelompok – kelompok yang lainnya, seperti: Murji'ah, Syi'ah, Khawarij, Jabariyah, Musyabihah, Bathiniyah, dll. Kelompok tersebut berupaya menundukkan Al-Qur'an kepada pendapat kelompoknya (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 466).

Ada lima prinsip yang dijadikan Mu'tazilah ketika menyikapi masalah keagamaan, termasuk tafsir itu sendiri. Prinsip-prinsip tersebut adalah: (1) Tauhidullah; (2) Keadilan ('adl); (3) Al Wa'ad wal Wa'id; (4) Al Manzilah baina al Manzilatain, dan (5) Amar ma'ruf nahi munkar.

Inilah lima prinsip yang telah disepakati oleh para Ulama Mu'tazilah dan para pendukung madzhabnya. Maka barang siapa tidak berpegang pada lima prinsip tersebut, maka dia bukanlah seorang Mu'tazilah.

Ketika mereka menafsirkan suatu ayat al-Qur'an, maka kelima prinsip inipun sangat mempengaruhi, demikian pula kuasa akal pikiran atas yang lainnya, mereka tidak segan-segan mengingkari hadits-hadits yang shahih bila terjadi kontropersi dengan akal pikirannya. Hal ini terbukti dengan perkataan an 1Nizam, salam seorang pemuka Mu'tazilah, mengenai mufassir yang berpegang teguh pada tafsir bil Ma'tsur, sebagaimana di kutip oleh al Jahizh; "Janganlah banyak bergaul dengan mufasir, yang apabila menjawab permasalahan tidak berdasarkan pikiran mereka, ...hendaknya ada bersamamu Ikrimah al Kilby, as Suddi, adh Dhahhak, Muqatil bin Sulaiman dan Abu Bakar al-Ashamm pada suatu jalan, dan

sesuaikanlah tafsirmu dengan tafsir mereka itu....” (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 101-103).

Demikian pula ketika mereka mendapatkan satu ayat al-Qur’an, yang berbeda dengan pemahaman serta prinsip-prinsip mereka, tidak segan-segan mencari ta’wil lain yang kiranya sesuai dengan prinsip yang dipegangnya. Misalnya pada firman Allah SWT Q.S. al-Furqan (25) ayat 31 :

> *Artinya: “Dan seperti itulah, Kami jadikan pada setiap nabi, musuh dari orang – orang yang berdosa. Dan cukuplah Tuhan mu menjadi pemberi Petunjuk dan Penolong”.*

Kandungan ayat ini tidak sesuai dengan prinsip pegangan mereka, sebab bagi mereka wajib bagi Allah menciptakan yang baik-baik saja (artinya, mereka tidak percaya bahwa Allah menciptakan “musuh” bagi nabi-nabi, yang merupakan hal yang tidak baik).

Karenanya, cendikiawan Mu’tazilah kenamaan, Abu ‘Ali al-Jabany, berusaha merubah arti ayat tersebut sehingga tak bertentangan dengan kepercayaan Mu’tazilah. Ia menafsirkan “ja’ala” dengan “bayana”, bukan dengan “khalaqa”. Ia mengemukakan alasannnya dengan mengutip sebuah sya’ir sbb:

> *“Kami jelaskan kepada mereka jalan yang harus dilalui, maka sampailah mereka pada sebuah celah diantara batu karang pada sore hari”. Di sini ayat tadi artinya menjadi bahwa Allah SWT menjelaskan kepada setiap Nabi siapa – siapa musuhnya, sehingga ia bisa waspada terhadap mereka.* (Fakhruddin ar-Razi, Jilid 12, t.t.: 77).

Kadangkala dalam rangka menyesuaikan maksud suatu ayat dengan pendiriannya, mereka juga tidak sedikit merubah qira’ah yang mutawatir, misalnya dalam Q.S. an-Nisa’ (4) ayat 164 yang artinya :

> *“...Dan Allah telah benar-benar berbicara dengan Musa”.*

Mereka lalu merubah bacaan nash ini dengan menasabkan lafadz jalalah *Allah* dengan menjadikannya sebagai objek *(maf'ul)* dan merafa'kan lafadz *Musa* dengan menjadikannya sebagai subjek *(fa'il)* (az-Zamakhsyari, Jilid 1, t.t.: 582, az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 377, dan Mahmud Basuni Faudah, 1967: 106).

Inilah pendirian Mu'tazilah dalam menafsirkan Kitabullah Ta'ala. Mereka berusaha mengambil dari al-Qur'an apa-apa yang sejalan dengan aqidah mereka. Dan apabila mereka menjumpai kontradiksi antara nash al-Qur'an dengan pokok-pokok pikiran mazhabnya, mereka berpaling kepada penyelewengan, pen ta'wilan atau pengubahan nash-nash al-Qur'an.

Setelah penyusun membaca kitab *Tafsir wa al-Mufassirun* karya Muhammad Husain Adz-Dzahaby, berdasarkan hasil pengamatannya atas kitab Thabaqatul Mufassirin, karya al Imam as Suyuthi dan sebuah kitab dengan judul yang sama yang disusun oleh muridnya, ad Daudy, di jumpai bahwa di antara pengarang-pengarang kitab tafsir Mu'tazilah, yang termasyhur diantaranya adalah:

(1) Imam Abu Bakar, Abdurrahman bin Kisan al-Asham, (wafat 240 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir al-Qur'an al-Karim. Tetapi kitab tersebut tidak dapat kita temui sekarang karena telah rusak ditelan masa dimakan zaman;

(2) Muhammad bin Abdul Wahhab bin Salam, dikenal Abu 'Ali al-Jabany (wafat 303 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir al-Qur'an. Imam as Suyuthi berkata bahwa beliau pernah melihat satu bagian dari kitab tafsir tersebut;

(3) Abdul Qasim, Abdullah bin Ahmad al-Nalkhi al-Hanafy (wafat 319 H). Beliau juga telah menyususn sebuah kitab tafsir, tetapi kitab tersebut sekarang tidak dapat kita jumpai lagi;

(4) Abu Hasyim 'Abdus Salam bin Abi 'Ali al-Jabaiy, (wafat 321 H). Imam as Suyuthi dalam kitab Thabaqatul Mufassirin mengatakan;

Bahwa ia teramsuk salah seorang pengarang tafsir juga, akan tetapi hasil tafsirnya tidak dapat kita jumpai juga;

(5) Abu Muslim, Muhammad bin Bahr al-Ashfihany (wafat 322 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir yang berjudul "Tanzihul Quran 'Anil Matah'in". Kitab ini beredar di kalangan tidak meliputi semua kandungan al-Qur'an;

(6) Abu Hasan 'Ali bin 'Aisyi ar-Rumany (wafat 384 H). Beliau mengarang sebuah Tafsir al-Qur'an al-Karim. Dalam kitab *Thabaqatul Mufassirin* as-Suyuthi berkata; "Sesungguhnya tafsir ini merupakan kumpulan dari pendapat-pendapatnya". Pengarang *Kasyfuadh Dhunun* mengatakan; "Sesungguhnya Abdul Malik bin 'Ali al Hirawy (wafat 489 H), pernah berusaha untuk meringkas kitab tafsir tersebut, tetapi tidak dapat berhasil";

(7) Abdullah bin Muhammad al-Asady Abul Qasim an-Nahwy (wafat 387 H), menurut as-Suyuthi dalam *Thabaqatul Mufassirin*; Sesungguhnya Abdul Qasim pernah mengarang sebuah Tafsir al-Qur'an al-Karim; dia telah menafsirkan *Bismillahirrohmaanirrohim* dalam 110 wajah, akan tetapi ia juga tidak menuntaskannya;

(8) Al Qady Abdul Jabbar bin Ahmad al-Hamdany (wafat 415 H). Beliau mengarang kitab *Tanzihul Quran 'anil Matha'an*, kitab ini tidak meliputi semua akan kandungan Al-Qur'an, dan

(9) Imam Abdul Qasim Muhammad bin Umar az-Zamakhsyari, (wafat 538 H). Beliau telah menafsirkan kitab al-Qur'an keseluruhannya. Kitab beliau ini merupakan salah satu kitab Mu'tazilah yang sampai kepada kita, yang meliputi keseluruhan al-Qur'an al Karim (az-Zahabi, Jilid 1, 1976: 388).

Itulah kitab-kitab tafsir terpenting dari kaum Mu'tazilah. Diantaranya ada yang sudah lenyap ditelan masa. Selanjutnya,

penyusun hanya akan membahas tafsir al Kasysyaf, yang disusun oleh Imam az-Zamakhsyari.

Ketiga: Aliran Tafsir Syi'ah, Kata Syi'ah menurut bahasa berarti "Penolong dan Pengikut".

Imam al Fairuz 'Abady berkata: "Syi'ah seseorang adalah pengikut dan mendukungnya. Dan kelompok pendukung ini bisa terdiri dari satu orang, dua orang, atau lebih, laki-laki atau perempuan. Pada umumnya nama Syi'ah dipergunakan bagi setiap dan semua orang yang menjadikan 'Ali r.a. berikut keluarganya sebagai pemimpin secara terus-menerus, sehungga Syi'ah itu akhirnya khusus menjadi nama bagi mereka saja" (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 119).

Istilah "Syi'ah" pada mulanya diterapkan bagi kumpulan orang yang senantiasa berhimpun disekitar seorang Nabi, Wali, atau seorang shahabat. Arti Syi'ah secara lughawy ini terdapat dalam al-Qur'an al-Karim, dalam firman Allah SWT: "Dan diantara Syi'ah-nya, adalah Ibrahim" (Q.S. ash-Shaffat (37) ayat 83).

Imam Ibn Hazm berkata: "Syi'ah adalah Barangsiapa yang setuju dengan anggapan Syi'ah bahwa 'Ali r.a. adalah orang yang paling mulya sesudah Nabi Muhammad Saw dan paling berhak atas Imamah (kepemimpinan), demikian juga anak-anaknya, maka ia adalah seorang Syi'ah, sekalipun ia berselisih pendapat dengan mereka (kaum Syi'ah) dalam masalah-masalah yang lain. Tetapi jika ia berselisih dalam masalah tersebut, maka ia bukanlah seorang Syi'ah" (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 199).

Adapun mengenai kapan lahirnya Syi'ah ini, ternyata terjadi perbedaan pendapat di berbagai kalangan, diantaranya adalah:

(1) Pertama: Pendapat para Mutakallimin dan pengarang Syi'ah sendiri, mereka nerpendapat bahwa Syi'ah ini telah lahir di masa Nabi Muhammad Saw sendiri, dan kesyi'ahan ini telah berjalan

berdampingan dengan Islam. Demikian juga dikatakan al-Ustadz Muhammad al-Husain 'Ali Kasyif al- Ghitha'.

(2) Kedua: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi'ah lahir di hari Tsaqifah (Yaum al Tsaqifah). Pendapat ini disandarkan pada pernyataan sekelompok shahabat pada hari tersebut, atas wajibnya kedudukan imamah atas 'Ali r.a.

(3) Ketiga: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi'ah lahir pada masa terbunuhnya khalifah 'Utsman bin 'Affan r.a.

(4) Keempat: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi'ah lahir pada peristiwa Perang Berunta (Waqi'atul Jamal).

(5) Kelima: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi'ah lahir pada Yaumut Tahkim (Hari albitrasi antar pihak 'Ali dan Mu'awiyah dalam Perang Shiffin) (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 120).

Mensikapi pendapat-pendapat di atas, penyusun lebih cenderung pada pendapat ketiga, yakni Syi'ah lahir pada masa terjadinya pembunuhan terhadap diri Khalifah 'Utsman bin Affan r.a., kendatipun pada saat pemilihan khalifah pertama ada juga sejumlah shahabat yang mengatakan bahwa 'Ali r.a. lebih berhak menjadi khalifah bila dibandingkan dengan yang lainnya, diantara mereka ini adalah 'Ammar bin Yasir, Abu Dzar al Ghifari, Salman al Farisi dan Jabir bin 'Abdullah. Tetapi mereka ini menerima juga khalifah yang terpilih, jadi berbeda dengan kalangan Syi'ah saat berikutnya, jika demikian, jelas mereka tidak dapat dikelompokan sebagai Syi'ah.

Untuk selanjutnya, siapakah pendiri Syi'ah ini? Dari semenjak dulu sampai sekarang, sesungguhnya permasalahan ini belum terjawab secara pasti. Yang jelas konon kabarnya menurut para Orientalis Barat, pelopor Syi'ah ini adalah Abdulah bin Saba'. Mengenai kebenaran pendapat ini penyusun kurang tahu, yang pasti Abdulah bin Saba' adalah termasuk salah seorang pelopor sekte Syi'ah Saba'iyah (Umar Hasyim, 1978: 30).

Dalam golongan Syi'ah, banyak tumbuh aliran-aliran kepercayaan. Ada empat golongan aliran Syi'ah, yang masing-masing dari empat golongan Syi'ah itu berpecah menjadi berpuluh-puluh aliran. Keempat aliran Syi'ah itu adalah: Aliran Gholiah, Rafidloh, Zaidiyah dan Imamiyah (Umar Hasyim, 1978: 31).

Syi'ah Imamiyah atau Ja'fariyah juga sering dinamakan Itsna 'Asyariyah, hal ini karena Syi'ah Itsna 'Asyariyah, di peluk oleh sebagian besar kaum Syi'ah Imamiyah. Mereka menyakini kesucian Imam dua Belas, yakni; Imam Ali bin Abi Thalib Hasan bin Ali, Husain bin Ali, Ali bin Husain (Ali Zainul Abidin), Muhammad al Baqir, Ja'far as Shadiq, Musa al Kasim, Ali Arridlo, Muhammad al Jawad (Attaqi), Ali al Hadi, Hasan al Askari, dan Muhammad bin Hasan al-Mahdi (Umar Hasyim, 1978: 34 dan Sirajuddin Abbas, 1988: 127).

Adapun metode yang mereka lakukan ketika menafsirkan al-Qur'an al Karim, senantiasa sekuat tenaga untuk menyesuaikan ayat-ayat Allah SWT dengan prinsip-prinsip mereka. Prinsip-prinsip yang mereka pegang adalah: (1) Tauhid *(at Tauhid)*; (2) Keadilan *(al 'Adl)*; (3) Kenabian *(an-Nubuwwah)*, dan (4) Kepemimpinan *(al-Imamah)* (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 125).

Umpamanya saja tentang masalah Imamah, mereka tidak hanya mencukupkan diri dengan perkataan yang menyakinkan serta nash-nash dari Rasulillah Saw mengenai keimaman 'Ali r.a. serta imam-imam selanjutnya, tetapi mereka juga berusaha menundukkan ayat-ayat Allah Ta'ala kepada pendapat akan wajibnya keimaman 'Ali r.a. setelah Rasulullah Saw secara langsung tanpa terputus. Begitu juga halnya yang mereka lakukan untuk prinsip-prinsip mereka yang lain (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 135).

Prinsip mereka mengenai tafsir bil Ma'tsur adalah tafsir yang keterangan-keterangannya di ambil dari al-Qur'an, As Sunnah Nabi

Muhammad Saw, serta apa yang dikutip dari para imam mereka. Sedang pandangannya mengenai Tafsir bir Ra'yi adalah Tafsir ini tidak diperbolehkan kecuali bagi orang-orang yang sudah di penuhi oleh ilmu para imam. Karena mereka menganggap bahwa ilmu tentang al-Qur'an itu seluruhnya ada pada diri imam (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 141).

Di antara kitab-kitab tafsir Syi'ah Itsna 'Asyariyah, yang terpenting adalah sebagai berikut:

(1) Tafsir Hasan al-'Askari, disusun oleh Abu Muhammad al-Hasan bin 'Ali al- Hadi Muhammad al-Jawad;
(2) Tafsir Imam Ibrahim bin Muhammad bin Sa'id bin Hilal, (wafat 283 H);
(3) Tafsir Imam 'Ali bin Ibrahim al-Qumi, (wafat 400 H);
(4) Tafsir Imam Muhammad bin Mas'ud bin 'Iiyas al-Kufy (wafat sekitar abad ketiga Hijriyah);
(5) Tafsir at Tibyanul Jami' likulli 'Ulumil Quran, ada sepuluh jilid. (wafat 460 H), dan
(6) Tafsir Raudhul Jannati fi Tafsiril Quran, dikarang oleh Imam Abul Futuh ar Razy al Husain, (wafat abad 5) dan lain sebagainya (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 145-147).

Keempat: Aliran Tafsir Sufi. Para cendekiawan berselisih pendapat tentang perkataan "Tasawwuf". Zaki Mubarak dalam kitabnya "*At Tasawwuful Islami fil Adah wal Akhlaq*" (Mesir, 1937) membentangkan panjang lebar sejarah dan asal perkataan itu, bahwa perkataan itu mungkin berasal dari Ibnu Sauf, yang sudah dikenal sebelum Islam gelar seorang anak Arab yang saleh, senantiasa mengasingkan diri di dekat Ka'bah guna mendekatkan diri kepada Tuhan-nya bernama Ghaus bin Nur, mungkin kata itu berasal dari kata "*Sufah*" dipergunakan untuk nama surat ijazah orang yang naik haji, atau dari "*Safa*" berarti suci dan bersih, berasal dari "*Sofhia*" asal

kaya Yunani yang berarti hikmah atau filsafat, mungkin berasal dar "Suffah" nama suatu tempat di pinggir Masjid Madinah tempat pengajaran Nabi Saw terhadap para shahabat, atau berasal dari "*Suf*" berarti bulu domba atau kambing, bahan pakaian bagi orang-orang Sufi yang berasal dari Syiria (Hamka, 1989: 1).

Adapun secara terminologi (istilah), Tasawuf adalah: Membersihkan jiwa dari pengaruh bendawi yang menyesatkan masuk ke dalam budi menurut contoh yang dicontohkan Nabi Saw dan keluar dari budi yang rendah, sehingga mudah menuju Allah SWT. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Hamka dan Abu Muhammad al-Jurairai (Hamka, 1952: 77).

Secara garis besar, bahwa tasawuf itu dapat dibagi dua macam, yaitu: (1) Tasawuf Teoritis, yang didasarkan pada pembahasan, pengamatan, dan pengkajian, dan (2) Tasawuf Praktis, yang di dasarkan pada kezuhudan dan eskatisisme dalam rangka taat pada Allah SWT, banyak berdzikir dan latihan-latihan keruhanian bersama Allah SWT (az-Zahabi, Jilid 2, 1976: 339).

Apabila kita tilik kedudukan tiap-tiap bagian di atas, mempunyai kaitan yang sangat erat dengan Kitabullah Ta'ala, masing-masing mempunyai metode tafsirnya secara sendiri-sendiri, yaitu:

1. Tafsir Sufi Nazhari

Sebagaimana dimaklumi, bahwa di kalangan sebagian penganut tasawuf, telah bercampur dengan beberapa ajaran filsafat dan kebudayaan lain di luar Islam. Dengan demikian sebagaimana tafsir Mu'tazilah dan Syi'ah yang telah keluar dari kode etik tafsir yang diharapkan Allah SWT, maka tafsir sufi pun demikian, mereka para mufassir sufi telah berusaha menyelewengkan penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an dengan arti yang tidak sejalan dengan apa yang dikehendaki Allah Ta'ala (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 246).

Muhyiddin Ibnu ‘Arabi adalah orang yang dianggap sebagai guru besar aliran tasawuf ini, ketika beliau menafsirkan Q.S. Maryam (19) ayat 57 berikut:

Artinya: “Kami angkat martabatnya ke tempat yang tinggi”.

Ia berkata: “Tampat yang tinggi adalah tempat beredarnya ruh alam falak-falak (benda-benda langit) yaitu falak matahari. Disitulah maqam (tempat) ruhani nabi Idris a.s. Di atasnya terdapat tujuh falak dan di bawahnya terdapat tujuh falah, Jadi, tempat itu adalah tempat yang kelima belas. Selanjutnya ia berkata: “Tempat yang tinggi itu untuk kita (pengikut- pengikut nabi Muhammad Saw), sebagaiamana telah difirmankan Allah Ta’ala dalam al-Qur’an Surah Muhammad (47) ayat 35 berikut :

Artinya: “Kalian adalah orang-orang yang paling tinggi dan Allah senantiasa bersama kalian”.

Jadi, ketinggian yang ditunjukkan oleh Ibn ‘Arabi ini adalah ketinggian tempat, bukan ketinggian kedudukan (az-Zahabi, Jilid 2, 1976: 340 dan Mahmud Basuni Faudah, 1967: 247).

2. Tafsir Sufi Isyari

Adalah penta’wilan ayat-ayat al-Qur’an dengan penta’wilan yang menyalahi ketentuan-ketentuan zhahir ayat, karena ingin mengemukakan isyarat-isyarat tersembunyi yang nampak oleh mufassir penganut sufi tersebut setelah melakukan berbagai bentuk riyadhah keruhanian dengan allah SWT. (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 249).

Adapun perbedaannya, antara tafsir sufi Nazhari dengan tafsir sufi Isyari adalah: Tafsir Sufi Nazhari itu dibina atas dasar muqaddimah dan pokok-pokok pikiran yang tercela dalam paham penafsirannya. Setelah itu Sang penafsir menyelewengkan penta’wilan ayat-ayat al-Qur’an agar sesuai dengan poko pikirannya. Sedang, Tafsir Sufi Isyari adalah tidak mengandung hal seperti itu. Tafsir ini

dibangun atas dasar riyadhah keruhanian, yang telah ditetapkan oleh Sang Mufassir sufi bagi dirinya sendiri, yang dengannyaia dapat sampai kepada suatu keadaan yang bisa menerima isyarat-isyarat dan kelimpahan-kelimpahan Illahi.

Dari segi lain, Tafsir Sufi Nazhari menganggap bahwa apa yang ditafsirkannya itu sudah merupakan segala-galanya dari makna yang terkandung dalam ayat. Sedangkan Tafsir Sufi Isyari tidaklah mengingkari makna zhahir ayat, dan tidak menganggap apa yang ditafsirkannya itu sudah mencakup apa yang terkandung dalam makna ayat secara komunal (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 250).

Sebagaiamana orang memprtanyakan, apakah Tafsir Sufi Isyari memiliki dalil tasyri' dan kapan lahirnya? Yang pasti jelas sekali tafsir ini memiliki dalil tasyri' dan lahir pada masa Rasulullah Saw dan pada masa para shahabat mulia. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 82 berikut :

> *Artinya:"Apakah mereka tidak merenungkan al-Qur'an? Kalau sekiranya al-Qur'an itu bukan di sisi Allah, niscaya mereka akan mendapatkan banyak pertentangan di dalmnya"*.

Juga firman Allah SWT dalam al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 78 berikut :

> *Artinya: "..maka mengapakah orang-orang ini hampir-hampir tidak dapat memahami pembicaraannya"*.

Para ulama telah menetapkan persyaratan-persyaratan yang mesti di penuhi oleh tafsir Isyari, untuk dapat diterima diantaranya: (1) Tidak bertentangan dengan makna zhahir dari susunan kalimat ayat-ayat al-Qur'an; (2) Harus didukung oleh penguat syara'; (3) Tidak bertentangan dengan syara' atau akal, dan (4) Tidak menyeleweng dari susunan ayat al-Qur'an (az-Zahabi, Jilid 2, 1976: 377 dan Mahmud Basuni Faudah, 1967: 255).

Diantara kitab Tafsir Isyari adalah Gharibul Quran wa Ragha'ibul Furqan, dikarang oleh Imam An Naisaburi (wafat 109 H), Tafsir Al Quranul 'Azhim, karya Imam At Tustari. (200-383 H), Haqa'iqut Tafsir, karya Imam As Sulami, (330-412 H), dan 'Araisyul Bayan fi Haqaiqil Quran, karya Imam Abi Muhammad Asy Syirazy, (wafat 666 H) (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 257-264).

Demikanlah, telah kita ketahui berbagai macam aliran dalam bidang tafsir ini, sesungguhnya masih banyak macam-macam aliran dalam bidang ini, namun mudah-mudahan dengan apa yang telah penyusun paparkan dapat mewakili akan kesemuanya itu.

E. Metodologi Ilmu Tafsir

Pada pembahasan di muka, kita telah mengenal mengenai arti tafsir sampai pada permasalahan-permasalahan lain termasuk di dalamnya bermacam-macam aliran dalam tafsir. Maka dalam pembahasan kali ini penyusun akan menyoroti sekilas metodologi tafsir atau metode-metode yang sering digunakan para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an al-Karim.

Para ulama, seperti al-Farmawy, telah melakukan pembagian tentang kitab-kitab yang menyangkut al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir yang metode dan madzhab penulisannya berbeda- beda menjadi empat macam metode, yaitu: (1) Metode Tafsir Tahlily; (2) Metode Tafsir Ijamly; (3) Metode Tafsir Muqaran, dan (4) Metode Tafsir Mawdlu'y (Al-Farmawi, 1987: 39). Adapun penjelasannya secara lebih luas sebagai berikut.

1. Metode Tafsir Tahlily

Metode tafsir tahlily adalah mengakaji ayat-ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknanya. Seorang pengkaji dengan metode ini menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ayat demi ayat, dan surat demi surat, sesuai dengan urutan Mushaf Utsmany. Dengan demikian ia menguraikan kosa kata, lafadh, arti, sasarannya, dan kandungan ayat,

yaitu unsur i'jaz, balaghah, dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang diistimbathkan dari ayat, yaitu hukum fiqh, dalil syar'i, arti linguistik, akhlak, tauhid, perintah, larangan , janji, ancaman, *haqiqat, majaz, kinayah, isti'arah*, serta menerangkan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan sesudahnya. Kesemuanya itu senantiasa mengacu pada asbab nuzul ayat, hadits Rasulullah, riwayat shahabat, dan tabi'in.

Metode tafsir tahlily ini kebanyakan dipergunakan oleh para ulama masa-masa dahulu (ulama salaf) dengan keanekaragamannya, diantara mereka ada yang mengemukakan dengan panjang lebar *(ithnab)*, seperti Al-Alusy, Al-Fakhru Razy, Al-Qurthuby, dan Ibn Jarir Ath Thabary. Ada juga yang mengemukakan dengan singkat (ijaz) seperti Jalaluddin As-Suyuthy, Jalaluddin Al-Mahally, Farid Wajdy, dan sebagainya. Dan ada yang mengambil tengah-tengah (musawah), seperti Al-Baydlawy, Muhammad Abduh, Al-Naisabury, dan sebagainya. Semua ulama diatas sekalipun mereka sama-sama menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode Tahlily, akan tetapi corak dalam metode tafsir Tahlily masing-masing berbeda.

Para ulama membagi wujud tafsir al-Qur'an dengan metode Tahlily kepada tujuh macam, sebagai berikut: *Tafsir bi al Ma'tsur, Tafsir bi al Ra'yi, Tafsir Sufi, Tafsir Fiqhy, Tafsir Falsafi, Tafsir 'Ilmy*, dan *Tafsir Adaby* (M. Quraish Shihab, 1992: 85-87).

2. Metode Tafsir Ijmaliy

Metode tafsir ijmaliy adalah metode menafsirkan al-Qur'an dengan secara singkat serta global, tanpa uraian panjang lebar (Al-Hikmah, No. 2: 1410-1414 H; 20). Dengan metode ini seorang mufassir menjelaskan arti dan maksud ayat dengan uraian singkat yang dapat menjelaskan sebatas artinya tanpa menyinggung hal-hal selain yang dikehendaki. Hal ini dilakukan terhadap al-Qur'an ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushhaf,

setelah itu ia mengemukakan arti-arti itu dalam kerangka uraian yang mudah dipahami oleh semua kalangan, baik orang berilmu (‘alim, learned), orang pertengahan (mutawassith, intermediete), dan orang bodoh (jahil).

Mufassir dengan metode ini berbicara kepada pembaca dengan cara yang termudah dan menjelaskan arti ayat, sehingga mudah bagi mereka untuk mengetahui hubungan al-Qur’an, yaitu nur dan petunjuk, dengan tidak berbelit-belit dan tidak jauh dari sasaran maksud al-Qur’an. Kadangkala mufassir dengan metode ini menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an, sehingga para pembaca merasa bahwa uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Qur’an dan cara penyajiannya yang mudah dan indah. Kadangkala pada ayat tertentu ia menerangkan asbab nuzul ayat, peristiwa yang dapat menjelaskan arti ayat, mengemukakan hadits Rasulullah Saw atau pendapat ulama salaf yang shahih, sehingga pembaca merasa jauh dari metode lain yang telah dikenal, sehingga menghubungkannya dengan hadits Rasulillah Saw dan hikmah. Dengan cara demikian, dapatlah diperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna sehingga samapi pada tujuan yang dimaksudnya.

Diantara kitab tafsir dengan metode tafsir ijmaly yaitu: *Tafsir Jalayn*, karya Jalal al Din Al Suyuthy serta Jalal al Din Al Mahally, *Tafsir Al-Qur’an Al ‘Adhim*, karya Muhammad Farid Wajdy, *Tafsir Al-Bayan li Ma’any Al-Qur’an*, karya Husanain Muhammad Makhlut, *Tafsir Al-Qur’an*, karya Ibn Abbas, yang dihimpun oleh Al-Fayruz Abady, dan *Tafsir Al-Muyassar*, karya Syaikh ‘Abd Al Jalil Isa dan lain-lain (Abdul Hay al-Farmawi, 1977).

3. Metode Tafsir Maudhu’iy

Metode *tafsir maudlu’iy*, atau metode integral atau topikal (Al-Hikmah, No. 2: 1414; 20), atau tematik yaitu metode yang ditempuh oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-

Qur'an yang berbicara tentang satu masalah (thema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu turunnya berbeda, tersebar pada beberapa surat demikian juga waktu turunnya (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 78), seterusnya dicarilah kaitan antara berbagai ayat ini agar satu sama lain bersifat menjelaskan, baru akhirnya ditarik kesimpulan akhir berdasarkan pemahaman mengenai ayat-ayat yang saling terkait itu (Al-Hikmah, No. 2: 1414; 20). Kesemuanya itu dikaji baik mengenai segi I'rab nya, unsur balaghahnya, ke i'jazannya, dan lain-lain, sehingga satu tema itu dapat dipecahkan secara tuntas berdasarkan seluruh ayat al-Qur'an itu dan oleh karenanya tidak diperlukan ayat-ayat lain (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 78).

Selain itu, ada cara lain dari metode *tafsir maudlu'iy* dan cara ini memang kurang penting dibandingkan dengan cara pertama diatas, yaitu penafsiran yang dilakukan seorang mufassir dengan cara mengambil satu surat dari susrat-surat al-Qur'an. Surat itu dikaji secara keseluruhan, dari awal sampai akhir surat. Kemudian ia menjelaskan tujuan-tujuan khusus dan umum dari surat itu serta menghubungkan antara masalah-masalah (tema-tema) yang dikemukakan pada ayat-ayat dari surat itu, sehingga jelas surat itu merupakan satu kesatuan dan ia seakan-akan merupakan suatu rantai emas yang setiap gelang-gelang darinya bersambung satu dengan yang lainnya, sehingga ia menjadi satu kesatuan yang sangat kokoh (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 78-79).

Metode Tafsir seperti ini, dianggap memiliki paling sedikit dua kelebihan; Pertama: lebih besar kemungkinan suatu pemahaman yang lebih utuh yang berarti juga lebih otentik mengenai pandangan al-Qur'an tentang berbagai masalah (topik). Sejalan dengan itu, ruang bagi menyusupnya kecenderungan-kecenderungan sang mufassir menjadi lebih sempit, mengingat dilibatkannya semua ayat al-Qur'an

yang menjadi pagar-pagar pembatas, sepanjang penjelasan. Kedua: metode ini lebih relefan dengan kebutuhan kaum Muslimin untuk selalu memberikan jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul, dan membutuhkan penjelasan topik-topik dapat dipilih sesuai tingkat relefansinya dengan kebutuhan kaum Muslimin (Abdul Hay al-Farmawi, 1977).

Kiat yang telah dilakukan oleh para mufassirin terhadap metode ini, sungguh bukan hal yang baru, sebab ulama pada masa-masa lampau telah mengkajinya, sekalipun belum secara serius, sehingga belum ditemukan pengertian, rumusan dan langkah-langkah konkret dari metode itu untuk dapat dibedakan dari metode-metode lain dan mempunyai karakteristik tersendiri. Hal ini paling tidak ada dua sebab, Pertama: pada masa itu belum ada kebutuhan yang sangat mendesak bagi kaum muslimin untuk mengkaji tema-tema tertentu dari al-Qur'an, oleh karena itu mereka adalah orang-orang yang hafal al-Qur'an. Mereka menguasai *tsaqafah Islamiyyah* secara sempurna. Kedua: pada masa itu pengkajian dengan tema-tema khusus belum dikenal, sebab para ulama pada masa itu senantiasa melibatkan perhatiannya pada semua bidang ilmu (Aldul Hay al-Farmawi, 1977).

Diantara ulama yang telah meletakkan landasan ini diantaranya adalah: Al-'Allamah Ibn al-Qayyim al-Jawwziyyah, dalam kitabnya *Al-Bayan fi Aqsam Al Quran*, Al-Raghyb al-Ishfahany, dalam kitabnya *Mufradat al-Quran*, Al-'Alamah Abu 'Ubaydah Ibn al-Mufty, dalam kitabnya *Mufradat al-Quran*, Al-'Allamah Abu Ja'far al-Nuhasy, dalam kitabnya *Al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Quran*, Al-'Allamah al-Wahidy, dalam kitabnya *Asbab Nuzul*, dan Al-'Allamah al-Jasshash, dalam kitabnya *Ahkamu Al Quran* (Abdul Hay al-Farmawi, 1977).

Untuk selanjutnya, pada tahun 1977, Abdul Hay Al-Farmawiy, guru besar pada Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, menerbitkan kitab *Al-*

Bidayah fi Tafsir al-Mawdlu'iy dengan mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode *tafsir maudlu'iy*. Langkah-langkah tersebut adalah: (a) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik); (b) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; (c) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai dengan pengetahuan *asbab al-nuzul*; (d) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut; (e) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna; (f) Melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok bahasan, dan (g) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'am* (umum) dan yang khash (khusus), mutlak dan muqayyat (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga pada dasarnya kesemuanya bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan(Abdul Hay al-Farmawi, 1977).

Di bawah ini penyusun sebutkan sebagian kitab-kitab karangan dalam bidang tafsir dengan metode tafsir maudlu'iy, diantaranya : Kitab *Min Huda al-Quran*, karya Mahmud Syaltut, *Al-Mar'ah fi al-Quran*, karya Abbas Mahmud 'Aqqad, *Al-Riba fi al-Quran*, karya Abul 'A'la al-Mawdudy, *Al-'Aqidah fi al-Quran*, karya Muhammad Abu Zahrah, *Ayat al-Qasam fi al-Quran*, karya DR. A. Kamal Mahdy, *Adan fi al-Quran*, karya DR. 'Ali Nashr al Din, *Tafsir Surah al-Fath*, karya DR. A. Sayyid Al-Kumy, *Al-Uluhiyyah wa al-Risalah*, karya DR. Muh. Samahy, *Tafsir Surah Yasin*, karya DR. 'Ali Hasan al 'Aridl, dan *Muqawwamat al-Insaniyyah fi al-Quran*, karya DR. Ahmad Ibrahim Mahna (Abdul Hay al-Farmawi, 1977).

4. Metode Tafsir Muqaran

Al-Tafsir al-Muqarin atau *al-Manhaj al-Muqarin* atau metode tafsir muqaran adalah sejenis metode tafsir yang menggunakan cara

perbandingan (komparatif atau komparasi). Sebagaimana namanya metode ini bermaksud menemukan dan mengkaji perbedaan-perbedaan antara unsur-unsur yang diperbandingkan, baik untuk tujuan menemukan unsur yang benar diantara yang kurang benar, ataupun untuk tujuan memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai masalah yang dibahas dengan jalan penggabungan (sintesis) unsur-unsur yang berbeda itu(Haidar Bagir, 1410-1414: 21).

Al-Tafsir al-Muqarin adalah suatu metode tafsir al-Qur'an yang "membandingkan ayat al-Qur'an satu dengan lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau lebih, atau yang memiliki redaksi yang berbeda untuk masalah yang sama atau diduga sama, atau membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadits Nabi Muhammad Saw yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran al-Qur'an (Abdul Hay al-Farmawi: 1977; 45-46).

Berdasarkan definisi di atas, unsur-unsur yang diperbandingkan, dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu:

(1) Unsur ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an. Kelompok ini terbagi lagi menjadi dua, yaitu: (a) Unsur ayat dengan ayat lainnya yang membahas kasus yang sama, dengan redaksi berbeda, dan (b) Unsur ayat dengan ayat lainnya yang membahas kasus yang berbeda, dengan redaksi yang mirip.
(2) Unsur ayat dengan unsur hadits yang membahas kasus yang sama, tapi dengan pengertian yang tampak berbeda, atau malah bertentangan, dan
(3) Unsur penafsiran mufassir tertentu dengan mufassir lainnya mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang sama.

Latar belakang munculnya metode ini khususnya yang berhubungan dengan kelompok pertama yakni, pembandingan unsur-

unsur ayat dengan ayat lainnya sedikit banyak sejalan dengan latar belakang atau motif yang memunculkan metode munasabah, atau mungkin juga metode mawdlu'iy. Hal ini berhubungan dengan dua sifat al-Quran: *Pertama*: Al-Quran mengklaim sebagai suatu kitab yang mencakup segala sesuatu (Q.S. Al-Baqarah (2) ayat 38) meskipun hal ini duitafsirkan sebagai dasar-dasar segala sesuatu (Haidar Bagir: 1410-1414; 46). *Kedua*: Al-Quran juga mengklaim sebagia suatu kitab yang mencakup segala suatu kitab yang bebas dari kontradiksi (Q.S. al-Maidah (4) ayat 82). Karena itu, setiap perbedaan redaksi tidak boleh mengimplikasikan perbedaan makna; atau ia dimaksudkan untuk dua makna yang saling terkait, atau ia harus dibuktikan tidak saling bertentangan (Haidar Bagir, 1410-1414: 46).

Dalam hal kelompok kedua, kiranya sudah jelas bahwa hadits tidak boleh bertentangan dengan al-Quran, mengingat Nabi Muhammad Saw tak mengucapkan sesuatu menurut hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu dari Allah SWT (Q.S. (53) ayat 3). Hanya saja, dalam kasus ini, perbandingan secar tuntas sulit dilakukan mengingat masih luasnya ruang bagi penolakkan suatu hadits betapapun shahihnya. Dalam kelompok ini tentu saja tidak ada perbandingan kedua unsur dari segi redaksinya, karena dua sebab, yaitu : (1) Ayat al-Quran adalah Kalam Allah, sementara hadits adalah ucapan Rasulullah Saw., (2) Sebagian besar hadits diriwayatkan dengan makna, bukan redaksi (Haidar Bagir, 1410-1414: 46).

Dalam hal kelompok ketiga, kiranya sudah disadari bahwa penafsiran seorang mufassir mempunyai kemungkinan bersifat perihal dalam arti biased, maupun hanya mengandung sebagian kebenaran atau bahkan sama sekali keliru. Pembandingan, oleh karena itu, bukan hanya dapat mengungkapkan kekeliruan, melainkan

juga menghasilkan pemahaman yang lebih lengkap berdasarkan sintesis dari berbagai penafsiran yang ada.

Di antara, mufassir yang dapat dikategorikan dalam kelompok ini kendati dengan kecenderungan yang berbeda-beda adalah: Imam Az- Zamakhsyary, dengan kecenderungan balaghah dalam kitabnya *I'jaz al-Quran*, dan Abu Ubaydah Ma'mar Ibn al Mutsanna dalam kitabnya *Al-Majaz*, dengan kecenderungan ilmu *Ma'any, Bayan, Badi'*, *Haqiqat* dan *Majaz*.

Ada juga di antara mufassir yang corak penafsirannya di pengaruhi oleh aliran tertentu dalam ilmu kalam yang diikutinya, misalnya: Imam Az Zamakhsyary dengan tafsirnya *Al-Kasysyaf* dengan aliran Mu'tazilahnya. Imam Al-Fakhru Al-Razy dengan tafsirnya *Mafatihu al-Ghaib*, dengan pendekatan filsafatnya, dan lain sebagainya (Mahmud Basuni Faudah, 1967: 75-76).

Manfaat umum metode ini, sebagaimana metode perbandingan pada bidang-bidang kajian lainnya adalah memperoleh pengertian yang paling tepat dan lengkap mengenai masalah yang dibahas, dengan jalan melihat perbedaan-perbedaan di antara berbagai unsur relevan yang diperbandingkan. Sedangkan menfaat khususnya adalah: (1) Dalam hal ini pembandingan unsur ayat dengan ayat lainnya, metode ini memusatkan perhatian pada penggalian hikmah di balik variasi redaksi ayat untuk kasus yang sama dan pemilihan redaksi yang mirip untuk kasus yang berbeda; (2) Demikian pula halnya dengan manfaat pembandingan ayat al-Quran dengan hadits Nabi Muhammad Saw. Hanya saja, jika pada pembandingan unsur dengan ayat lainnya, hikmah dapat di gali dalam hal kedua unsur yang diperbandingkan, maka dalam metode ini hikmah terutama digali dari salah satu unsurnya saja, yakni unsur ayat khususnya jika mengingat bahwa metode ini adalah bagian dari ilmu tafsir, dan (3) Dalam hal pembandingan unsur penafsiran seorang mufassir dengan mufassir

lainnya, ada beberapa manfaat yang dapat dipetik di antaranya dapat mengetahui orisinilitas penafsiran seorang mufassir, seperti dalam hal: (a) Dapat mengungkap bias (kecenderungan) mufasir, tertentu, baik kecenderungan kemadzhaban, sektarian, keilmuan, konteks temporal (zamani), dan setersunya; (b) Dapat mengungkap kekeliruan seorang mufassir, sekaligus mencari pandangan yang paling mendekati kebenaran. Jadi sejenis tarjih; (c) Dapat mengungkap sumber-sumber perbedaan pendapat di kalangan mufassir, tau kelompok umat Islam, di dalamnya masing-masing mufassir masuk; (d) Dapat menjadi sarana bagi pendekatan *(taqrib)* di antara berbagai aliran ulama tafsir; (e) Dapat membawa kepada pemahaman yang lebih lengkap mengenai kandungan ayat-ayat al-Quran, dengan bila mungkin menggabungkan (mensintesiskan) berbagai pemahaman ulam tafsir dari berbagai aliran tafsir (Haidar Bagir, 1410-1414: 24-25).

BAB III

KODE ETIK DAN TIPOLOGI METODOLOGI ILMU TAFSIR KLASIK

A. Pengantar Metodologi Ilmu Tafsir

Al-qur’an adalah wahyu terakhir yang diturunkan kepada umat manusia melalui nabi Muhammad Saw, sebagai landasan menuju cahaya Ilahi. Al-qur’an turun sebagai mu’jizat bagi nabi Muhammad. Kemu’jizatan al-Qur’an dapat dilihat dari berbagai aspek. Bahasa yang digunakan al-Qur’an menjadi salah satu bukti konkret akan kebesarannya. Bahkan untuk menunjukkan keautentikan al-Qur’an, Allah pun menantang semua makhluk untuk membuat atau mengarang ayat-ayat yang menyerupai ayat-ayat al-Qur’an. Al-qur’an sebagai kitab suci memuat berbagai persoalan yang menjadi kebutuhan manusia. Secara garis besar, kandungan al-Qur’an terdiri dari ajaran tauhid, syariah, cerita-cerita masa lalu. Al-qur’an turun sebagai landasan bagi umat Islam dalam menjalankan roda kehidupan. Tentu menjadi keharusan bagi umat Islam untuk membaca, mengkaji dan mempelajari nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur’an tersebut.

Kepedulian umat Islam terhadap al-Qur’an telah terbukti sejak masa nabi Muhammad. Allah Swt membebani nabi-Nya untuk menghafal ayat-ayat al-Qur’an serta menyampaikannya kepada umat manusia dengan disertai penjelasan-penjelasan. Selain itu, umat Islam yang ada pada waktu itu telah dengan mudah memahami sebagian besar ayat-ayat al-Qur’an. Hal itu tentu karena al-Qur’an diturunkan dengan menggunakan bahasa mereka yaitu bahasa Arab. Kemampuan berbahasa yang dimiliki masing-masing individu menjadikan

pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an bersifat variatif. Usaha-usaha untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an itulah yang pada akhirnya dikenal dengan disiplin ilmu tafsir. Tentunya, membahas ilmu tasfir bukan merupakan hal yang mudah, hal itu karena bersentuhan langsung dengan al-Qur'an sebagai kitab dan pedoman bagi umat Islam. Posisi al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi yang diturunkan kepada seorang nabi yang paling sempurna, dengan memuat pesan-pesan agung dan mulia, mengharuskan bagi individu yang ingin mempelajarinya memiliki kemampuan akal dan hati yang bersih.

Melihat besar dan beratnya beban dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Suyuthi memaparkan beberapa syarat khusus yang harus dilalui oleh tiap-tiap *mufassir* (ahli tafsir). Di antara persyaratan tersebut adalah; menguasai gramatikal bahasa Arab, ilmu balâghah, ilmu bayân, usûl al-din, usûl al-fiqh, ilmu qirâ'ah, asbâb al-nuzûl, al-nâsikh wa al-mansûkh, qashash al-Qur'an, dan hadis yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an. Muhammad Abduh juga mengatakan bahwa seorang *mufassir* harus memenuhi beberapa persyaratan diantaranya; memahami lafal atau kosa kata yang termuat dalam al-Qur'an, memahami gramatikal al-Qur'an, memahami kondisi sosio masyarakat yang dibahas oleh al-Qur'an, mengetahui kondisi masyarakat ketika diturunkannya al-Qur'an dan mengetahui sejarah nabi Muhammad Saw serta para sahabat (pengikut nabi pada masanya) yang telah menjalankan ajaran-ajaran al-Qur'an.

Namun di sisi lain, tujuan tafsir al-Qur'an adalah memahami dan menangkap perintah-perintah Ilahi untuk dilaksanakan, dengan keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi umat manusia untuk meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Sementara

Allah Swt memberikan kemudahan kepada hamba-Nya dalam memahami perintah-perintah-Nya sesuai dengan batas kemampuan masing-masing individu. Dengan kata lain setiap orang berhak melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an sesuai dengan kemampuan yang ia miliki. Pada tulisan ini, penulis akan berusaha memaparkan beberapa hal yang berkaitan secara langsung dengan disiplin ilmu tafsir. Pembahasan ini terdiri dari sejarah perkembangan ilmu tafsir yang mencakup metodologi *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr* dan metodologi *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ra'yi*. Di akhir artikel, penulis tutup dengan epilog sebagai pandangan penulis terhadap hasil kajian atau penelitian yang telah penulis lakukan.

(1). Sejarah Perkembangan Tafsir

Al-qur'an merupakan satu-satunya kitab suci yang terjaga keautentikannya baik secara lisan (hafalan) maupun tulisan. Muhammad Arkoun mengatakan bahwa kelebihan dan keutamaan yang dimiliki al-Qur'an dibanding dengan nash-nash atau teks-teks Arestatolis, Plato dan sebagainya terletak pada nilai-nilai atau kekuatan iman yang terkandung di dalamnya. Beberapa riwayat berselisih tentang pengumpulan al-Qur'an pertama kali. Ada riwayat yang mengatakan bahwa al-Qur'an telah terkumpul rapi sejak masa nabi Muhammad. Proses pengumpulannya dilakukan oleh Ibnu Sa'di. Dalan riwayat lain dikatakan bahwa proses pengumpulan al-Qur'an pertama kali dilakukan pada masa awal khalifah Rasyidin.

Kaum Syi'ah mempercayai bahwa Ali bin Abi Thalib adalah pelopor yang menjaga dan memelihara al-Qur'an berupa tulisan yang ia tulis di lembaran-lembaran, kain tempat tidur yang ia ambil dari bawah bantal nabi. Diriwayatkan bahwa pengumpulan al-Qur'an

berdasarkan pada kumpulan ayat-ayat al-Qur'an yang telah Ali bin Abi Thalib tulis sesuai dengan perintah nabi. Pendapat ini lebih didasarkan pada kecintaan para pengikut Syi'ah yang senantiasa mengagung-agungkan imamnya. Secara resmi, al-Qur'an dibukukan (dalam bentuk mushaf) pada masa khalifah Utsman bin Affan.

Islam dengan al-Qur'an sebagai kitab suci menawarkan perubahan-perubahan pada berbagai aspek kehidupan. Secara gari besar, perubahan-perubahan itu berupa perubahan keagamaan, sosial dan etika. Tawaran misi-misi itulah yang pada akhirnya mempercepat laju penyebaran agama Islam. Maka disinilah pentingnya mengkaji kembali ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir dalam bahasa terkini dikenal dengan istilah hermeneutik, yang secara makna berarti menafsirkan, menerjemahkan. Islam tumbuh dan tersebar sebagai agama Ilahi yang ditopang oleh kitab suci al-Qur'an. Hal itu juga berlaku bagi agama-agama samawi lainnya. Satu-satunya jalan untuk memahami pesan-pesan Ilahi tersebut adalah dengan cara mempelajari, menafsirkan, menakwilkannya. Usaha memahami ajaran-ajaran agama telah menjadi kebiasaan bagi taip-tiap pengikut agama khususnya para pembesar atau ulama agama.

(2). Metodologi Tafsir bi al-Ma'tsur

Umat Islam masa nabi Muhammad melakukan penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan tiga cara diantaranya, pertama; berdasarkan pada al-Qur'an sendiri. Hal itu diambil jika di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskan tentang ayat-ayat lain yang bersifat lebih umum. Kedua; berdasarkan pada hadis nabi atau penjelasan yang datang dari nabi. Jika umat Islam (para sahabat) tidak menemukan keterangan atau penjelasan secara rinci dalam al-

Qur'an, mereka meminta petunjuk dan penjelasan kepada nabi Muhammad. Hal itu karena selain sebagai penyampai wahyu, nabi Muhammad juga dibebani atau diwajibkan untuk memberikan penjelasan-penjelasan atas wahyu-wahyu Ilahi.

Ahlu' Sunnah wa al-jamâ'ah berpendapat bahwa nabi Muhammad adalah seorang *mufassir* al-Qur'an, dan untuk mengetahui hal itu harus melalui hadis-hadis nabi. Dengan demikian, pengungkapan dan penyikapan tujuan Ketuhanan tidak bisa dilakukan tanpa berpedoman pada hadis nabi. Ketiga; jika umat Islam (para sahabat) tidak menemukan keterangan dalam al-Qur'an dan hadis, mereka berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pemahaman dan ijtihad. Perkataan para sahabat nabi selanjutnya dijadikan rujukan dalam penafsiran al-Qur'an. Hal itu karena para sahabat nabi termasuk orang-orang yang tahu dan mengalami secara langsung sejarah diturunkannya al-Qur'an. Metode penafsiran versi sahabat dibagi menjadi dua, pertama; tafsîr marfû', yaitu perkataan atau penafsiran yang dilakukan oleh sahabat dan diketahui secara langsung oleh nabi. Kedua; tafsîr mawqûf, yaitu tafsir yang murni dari hasil ijtihad para sahabat.

Pada masa Tabi'in, pintu ijtihad masih terbuka lebar. Begitu pula yang terjadi pada perkembangan metode tafsir. Ketika para Tabi'in tidak menemukan penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an dari al-Qur'an, hadis dan perkataan para sahabat nabi, mereka tidak segan-segan untuk berijtihad. Metode penafsiran tersebut di atas dikemudian hari lebih dikenal dengan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr*. Namun tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh Tabi'in masih dalam perdebatan, apakah ia termasuk dalam kategori *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr* atau

tidak? Ibnu Taymiyah mengutip perkataan Sya'bah bin al-Hujjâj yang mengatakan bahwa tafsir Tabi'in tidak termasuk dalam kategori *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr*. Secara umum, penafsiran Tabi'in dapat diterima sebagai bagian dari *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr*.

Metode tersebut memiliki kelemahan-kelemahan yang berasal dari hadis yang sengaja dibuat-buat atau dipalsukan. Selain hadis palsu juga terdapat cerita-cerita atau dongeng-dongeng masa lalu yang lebih dikenal dengan istilah *isrâîliyât*. *Isrâîliyât* adalah cerita-cerita masa lalu yang tersebar di kalangan umat Islam yang bersumber dari ahli kitab (Yahudi dan Nasrani).

Telah menjadi keyakinan bagi orang-orang Arab, bahwa ahlu Kitab adalah golongan terdidik dan ahli agama. Hal ini diperkuat oleh Ibnu Khuldun yang menyatakan bahwa orang Arab (tempo dulu) bukanlah orang-orang yang berilmu melainkan adalah orang-orang yang buta huruf dan badui, sehingga ketika mereka ingin mengetahui sesuatu (seperti masalah wujudiyah dan alam ciptaan) sebagaimana fitrah manusia pada umumnya, maka mereka menanyakannya kepada ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani. Namun setelah nabi datang dengan membawa risalah, maka orang Arab pun berpegang teguh terhadap hukum-hukum syari'ah. Bahkan sebagian besar dari pembesar-pembesar ahlu kitab menyatakan diri masuk Islam, diantaranya; Ka'ab bin Akhbar, Abdullah bin Salam.

Maqatil bin Sulaiman adalah sampel dari sekian banyak orang Islam yang mempelajari al-Qur'an melalui Yahudi dan Nasrani dan menjadikan al-Qur'an sesuai dengan ajaran-ajaran kitab-kitab mereka. Bahkan ada sebagian golongan yang mempelajari al-Qur'an dari cerita-cerita Yahudi dan Nasrani serta menyakininya sebagai tafsir al-

Qur'an. Persoalan *isrâîliyât* pada masa nabi tidak memiliki peran penting karena umat Islam disibukkan dengan hafalan al-Qur'an dan peperangan. Namun, setelah nabi wafat, *isrâîliyât* di tubuh umat Islam menjadi jamur. Hal itu yang pada akhirnya menyebabkan lemahnya metode *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ma'tsûr*. Faktor lain yang menjadi pelemah metode itu adalah, pertama; tipu muslihat yang dilakukan oleh orang-orang kafir dari kalangan Yahudi, Persia dan Romawi yang menyatakan diri masuk Islam, dikemudian hari mereka membuat hadis-hadis palsu dengan dalil rasa cinta yang tinggi kepada *ahlu bait*. Hal itu mereka lakukan karena merasa tidak mampu menyerang Islam melalui medan pertempuran fisik. Kedua; pergolakan politik pasca wafatnya nabi Muhammad. Masing-masing umat Islam membuat golongan (madzhab) tersendiri. Ironisnya, ajaran-ajaran agama dijadikan justifikasi untuk membenarkan segala tindakan. Ketiga; semaraknya dongeng-dongeng masa lalu yang bersumber dari *isrâîliyât*. Dongeng itu bertujuan untuk mengajak orang-orang awam yang secara psikis lebih tertarik pada hal-hal aneh. Keempat; munculnya sebagian aliran zuhud dan tasawuf yang membuat hadis-hadis palsu untuk membenarkan ritual ibadahnya. Kelima; wafatnya nabi Muhammad sebagai rujukan bagi umat Islam menjadikan sebagian umat Islam kembali pada masa awal di mana para ahlu kitab menjadi sumber atau rujukan untuk mengetahui berbagai persoalan.

Waktu terus berubah, persoalan dan kebutuhan masyarakat semakin pelik dan komplit. Ilmu-ilmu terus berkembang seiring kebutuhan masyarakat. Begitu pula yang terjadi pada disiplin ilmu tafsir. Ibnu Jarir al-Thabari merupakan *mufassir* awal yang secara resmi mengkodifikasikan tafsir dengan menitik beratkan pada

pengambilan-pengambilan hukum dan *i'rab*. Kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Katsir yang secara teori memiliki syarat-syarat periwayatan lebih ketat dibanding pendahulunya. Cerita-cerita *isrâîliyât* yang dibahas Ibnu Katsir hampir semuanya memiliki landasan keabsahan. Berbeda dengan Ibnu Jarir al-Thabari yang cenderung mengumpulkan cerita-cerita *isrâîliyât* tanpa diadakan penfilteran terlebih dahulu.

(3). Metodologi Tafsir bi al-Ra'yi

Ekspansi Islam semakin meluas, Islam dihadapkan pada masyarakat yang tidak lagi bersifat *mono*. Pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam melalui tafsir dituntut untuk bisa menjawab tiap-tiap kebutuhan masyarakat. Maka tidak heran jika dalam kondisi yang demikian metode tafsir telah mengalami perubahan. Masing-masing *mufassir* menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan masing-masing. Fakhruddin al-Razi lebih menekankan tafsirnya pada persoalan hukum-hukum dan filsafat. Al-Qurthuby dengan tafsir fiqih, Al-Tsa'laby dengan tafsir sejarah, Qadhi Abdul Jabbar, Juba'i, al-Rumany dengan tafsir ilmu kalam. Perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam disiplin ilmu tafsir menandai adanya motode baru dalam mengkaji dan menafsrikan pesan-pesan Ilahi. Metodologi tersebut lebih dikenal dengan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ra'yî*.

Ibnu Taymiyah menolak adanya *tafsîr al-Qur'ân bi al-Ra'yî*, karena para sahabat dan tabi'in telah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga tafsir yang bertentangan dengan tafsir para sahabat dan tabi'in masuk dalam kategori salah dan *bid'ah.* Al-Suyuthi mengutib beberapa hadis yang melarang penafsiran al-Qur'an dengan al-Ra'yî. Ibnu Asyur menyangkal pendapat dan pengutipan hadis-hadis nabi

yang melarang secara keras medote penafsiran al-Qur'an *bi al-Ra'yî*. Bagi Ibnu Asyur, tafsir adalah seni-seni dalam memahami al-Qur'an. Keindahan dan keistimewaan al-Qur'an sendiri tedapat pada ragam seni-seni tersebut. Jika penafsiran al-Qur'an hanya berpegang pada tafsir-tafsir terdahulu tanpa adanya inovasi dari *mufassir*, maka tafsir al-Qur'an hanya berupa lembaran-lembaran yang minim.

Ibnu Asyur menjelaskan bahwa para sahabat nabi dan ulama-ulama terdahulu lebih mengfungsikan akal dan pengetahuan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Ibnu Asyur lebih cenderung menggunakan hadis yang menyatakan bahwa nabi Muhammad hanya menjelaskan al-Qur'an pada ayat-ayat tertentu. Selain itu, Ibnu Asyur juga mengutip pendapat al-Ghazali dan al-Qurthuby yang mengatakan bahwa tidak benar kiranya jika semua perkataan sahabat nabi bersumber dari nabi. Hal itu karena beberapa faktor, pertama; nabi Muhammad hanya menetapkan atau menafsirkan ayat-ayat tertentu dengan jumlah yang sedikit (sesuai hadis Aisyah), kedua; adanya perbedaan penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh para sahabat. Jika tafsir-tafsir sahabat berdasarkan penjelasan atau mendengar langsung dari nabi, maka secara otomatis penafsiran terhadap al-Qur'an akan sama. Para ahli fikih dan sastrawan beranggapan bahwa membaca sedikit dengan pemahaman yang mendalam jauh lebih bagus daripada pembacaan yang banyak akan tetapi dangkal pemahaman.

Ada sebuah kisah menarik yang seringkali dijadikan rujukan oleh para ahli fikih dan tafsir dalam usaha menafsirkan kembali ajaran-ajaran Islam. Kisah itu berkenaan dengan nabi Muhammad ketika berjalan melewati kebun kurma milik salah seorang Anshar. Kemudian nabi memberikan petunjuk kepada pemilik kebun tentang

tata cara penanaman kurma. Namun pemilik kebun tersebut tidak mengikuti apa yang dikatakan oleh nabi karena melihat bahwa nasehat yang disampaikan nabi cenderung pada kemaslahatan yang lebih minim dibanding apa yang telah ia ketahui. Kemudian nabi mengatakan secara langsung bahwa pengalaman seseorang lebih diutamakan daripada pendapat orang lain.

Ibnu Khuldun memaparkan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab beserta susunan balaghahnya. Semua umat Islam memahami dan mengerti arti dan makna al-Qur'an. Pemahaman yang dimaksud tentunya memiliki kadar yang berbeda-beda sesuai dengan kemapuan masing-masing. Bahkan saling melengkapi satu sama lainnya. Muhammad Abduh memaknai tafsir sebagai upaya memahami al-Qur'an dengan kaca mata agama sebagai pedoman bagi manusia dalam meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Maka disitulah maksud dari tujuan tafsir al-Qur'an itu. Sementara cara memahami dan menafsirkan al-Qur'an hanyalah media, wasilah, metode untuk mencapai tujuan.

Mungkin sebagian orang akan berpendapat bahwa tidak diperlukan adanya kajian-kajian atau tafsir-tafsir baru terhadap al-Qur'an, karena ulama-ulama terdahulu telah mengkaji dan menafsirkannya berlandaskan pada al-Qur'an dan Sunnah, serta telah memutuskan hukum-hukum berdasarkan tafsir-tatsir tersebut. Maka tidak ada celah untuk kembali menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, kecuali hanya dengan mengikuti apa yang telah ada. Menanggapi hal itu, Muhammad Abduh kembali mempertanyakan, bagaimana bisa orang itu berkata demikian sementara ia berada pada masa kondisi masyarakat yang memiliki problematika fikih yang berbeda dengan

masa nabi, entah kenapa pola pikir tersebut ada pada diri seorang Muslim.

Muhammad Abduh dalam dialognya bersama Rasyid Ridha mengatakan bahwa al-Qur'an tidak memerlukan penafsiran secara utuh, sesungguhnya al-Qur'an memiliki penafsiran-penafsiran yang saling melangkapi satu sama lainnya. Bagi Muhammad Abduh, yang terpenting adalah menafsirkan sebagian dari ayat-ayat al-Qur'an itu. Mungkin, di sinilah Muhammad Abduh memahami adanya perbedaan-perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan masing-masing *mufassir*. Muhammad Abduh menafsirkan al-Qur'an dengan menitik beratkan pada persoalan-persoalan ilmu kalam, filsafat, pembaharuan agama, masyarakat dan pemikiran. Metodologi yang digunakan oleh Muhammad Abduh adalah dengan mengikuti pola-pola tafsir yang digunakan oleh Mu'tazilah, Asy'ari (324 H), al-Maturidy (333 H), Abi Ja'fat Thahawy (321 H).

Muhammad Abduh berpendapat bahwa untuk menjadi seorang *mufassir* kontemporer harus menyandarkan diri kepada al-Qur'an, dengan berusaha memahami makna-makna yang terkandung di dalamnya sebagaimana orang-orang Arab pertama kali memahami al-Qur'an. Tentu hal itu akan bisa dilaksanakan jika seorang *mufassir* telah mengetahui dan memahami bahasa Arab, sejarah nabi Muhammad, sosio masyarakat pada masa diturunkannya al-Qur'an. Muhamad Imarah menambahkan, bahwa Muhammad Abduh menyarankan bagi *mufassir* kontemporer untuk tidak merujuk pada tafsir-tafsir terdahulu kecuali hanya untuk mencari kosa-kata yang tidak ditemukan makna bahasa Arabnya. Karena tafsir-tafsir terdahulu

hanya sesuai dengan kemampuan akal, ilmu pengatuhan, keadaan sosio kultural masyarakat pada waktu itu.

Muhammad Abduh dalam tafsirnya perpedoman langsung kepada kemampuan perasaan dan akal sehatnya. Tinjauan tafsir Muhammad Abduh lebih metitikberatkan pada prolematika sosial yang terjadi pada abad ke 19 tanpa mengkaji kembali tafsir-tafsir terdahulu. Muhammad Abduh melihat al-Qur’an dengan penglihatan kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan Darwin. Dengan demikian, metode *al-ra’yi* yang digunakan oleh Muhammad Abduh merupakan hasil dari ijtihad. Untuk itu, Muhammad Abduh menempatkan bahasa Arab sebagai bekal utama untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Muhammad Abduh mengingatkan bahwa salah satu keutamaan al-Qur’an adalah adanya transformasi dan penjelasan dari satu masalah ke masalah lain atau yang mendekati dalam satu kerangka tema yang sama.

Jamal al-Bannah menambahkan bahwa para sabahat berusaha memahami al-Qur’an sesuai dengan kemapuan masing-masing. Hal itu sebagaimana terjadi pada Umar bin Khattab yang mengahafal (mempelajari) surat al-Baqarah selama delapan tahun. Oleh karena itu, memahami atau menafsirkan al-Qur’an dengan metode *bi al-ma’tsûr* hanya akan menyempitkan tafsir itu sendiri. Secara garis besar, penganut tafsir *bi al-ra’yi* menghendaki adanya perubahan pemahaman al-Qur’an dengan menjadikan akal sebagai pedoman kedua setelah al-Qur’an itu sendiri. Peran dan fungsi tafsir-tafsir terdahulu bagi mereka tidak lain hanya berupa hasil ijtihad yang bisa jadi tidak lagi relevan dengan keadaan saat ini, dan para *mufassir*

kontemporer bisa melakukan seperti apa yang kaum *mufassir* tempo dulu lakukan.

B. Kode Etik Menafsirkan al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kitab Allah Azza wa Jalla. Ia merupakan kitab wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw, di dalamnya berisi petunjuk bagi kehidupan umat manusia dan mengusung rahmat bagi semesta alam *(rahmatan li al-'alamin)*. Berkaitan dengan hal tersebut, sudah barang pasti tidak setiap orang dengan mudah dapat dan boleh menafsirkan al-Qur'an. Boleh jadi, siapapun yang menafsirkan al-Qur'an dengan tidak berlandaskan pada aturan yang ditunjukkan oleh nabi Muhammad Saw *(shahibul mu'jizat)* dan norma yang disampaikan pada ulama, orang itu tersebut akan tersesat dalam penafsirannya (Mahmud Basuni Faudah: 1967).

Berikut ini akan membahas masalah etika atau aturan dalam menafsirkan al-Qur'an. Paling tidak ada beberapa hal yang harus selalu diperhatikan ketika menafsirkan kitab mu'jizat tersebut. Dalam hal ini Muhammad Quraish Shihab (2002) dalam salah satu tulisan menguraikan demikian: Abdul Aziz Kamil, mantan Menteri Waqaf dan Urusan Al-Azhar Mesir, dalam bukunya *Al-Islam wa al-Mustaqbal* menyinggung tentang hal-hal yang menjadi penekanan sementara penulis Islam baik muslim maupun non-muslim tentang apa yang dinamai "*Al-Islam al-Iqlimiy*". Hal itu berarti bahwa setiap wilayah (kawasan atau lokasi) mengambil corak dan bentuk yang berbeda dengan lainnya, akibat perbedaan agama dan peradaban yang pernah hidup dan dianut oleh penduduk kawasan tersebut, sehingga pemahamannya terhadap Islam dipengaruhi sedikit atau banyak dengan budaya setempat (Muhammad Quraish Shihab: 2002; 1).

Kalau pendapat di atas dapat diterima, itu berarti bahwa Islam Indonesia dapat berbeda dengan Islam di negara-negara lain, akibat perbedaan budaya dan peradaban. Dari satu sisi, apa yang ditekankan di atas ada benarnya dan dapat diperkuat dengan kenyataan yang berkaitan dengan al-Quran yang diyakini sebagai berdialog dengan seluruh manusia sepanjang masa. Dan tentunya, pemahaman manusia -termasuk terhadap al-Quran- akan banyak dipengaruhi oleh budaya dan perkembangan masyarakatnya. Bahkan lebih jauh dari itu, dalam al-Quran sendiri terdapat perbedaan-perbedaan, akibat perbedaan masyarakat yang ditemuinya. Hal ini dapat dirasakan dari adanya apa yang dinamai *al-Ahruf al-Sab'ah* yang oleh sementara ulama dipahami sebagai adanya perbedaan bahasa atau dialek yang dibenarkan Allah akibat kesulitan-kesulitan masyarakat (suku) tertentu dalam membacanya bila hanya terbatas dalam satu bahasa (dialek) saja. Demikian juga halnya dengan perbedaan qira'at yang dikenal luas dewasa ini (Muhammad Quraish Shihab: 2002; 2).

Namun demikian, hemat penulis, tidaklah wajar untuk menonjolkan segi-segi perbedaan tersebut, yang pada akhirnya menciptakan tafsir al-Quran ala Indonesia, Mesir, atau kawasan lain. Ketidakwajaran ini bukan saja disebabkan oleh adanya sekian banyak persamaan dalam bidang pandangan hidup umat Islam --akidah, syari'ah, dan akhlak-- yang tentunya harus mempengaruhi pemikiran-pemikiran mereka sehingga dapat melahirkan persamaan pandangan dalam banyak bidang. Tetapi juga, dan yang tidak kurang pentingnya, adalah karena kita semua hidup dalam era informasi dan globalisasi yang menjadikan dunia kita semakin menyempit dan penduduknya saling mempengaruhi. Diakui bahwa setiap masyarakat mempunyai

kekhususan-kekhususan. Nah, apakah ciri masyarakat Indonesia, yang membedakannya dari masyarakat-masyarakat lain dan yang mungkin akan menjadi bahan pertimbangan untuk meletakkan dasar-dasar penafsiran itu?. Demikian ungkapan Quraish Shihab (2002).

Ada yang berpendapat bahwa kekhususan tersebut adalah keberadaannya sebagai masyarakat plural. Tetapi, walaupun hal tersebut benar, hal ini bukan merupakan sesuatu yang khas Indonesia. Masyarakat Mesir, Syria, dan India, misalnya, juga merupakan masyarakat plural di mana berbagai etnis dan agama hidup berdampingan dengan segala suka-dukanya. Menjadi kewajiban semua umat Islam untuk membumikan al-Quran, menjadikannya menyentuh realitas kehidupan. Kita semua berkewajiban memelihara al-Quran dan salah satu bentuk pemeliharaannya adalah memfungsikannya dalam kehidupan kontemporer yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai tanpa mengorbankan teks sekaligus tanpa mengorbankan kepribadian, budaya bangsa, dan perkembangan positif masyarakat.

Dalam kesempatan yang sangat terbatas ini, penulis ingin menggarisbawahi dua persoalan pokok, yang berkaitan dengan dasar penafsiran, tanpa menutup mata terhadap dasar-dasar lain (Muhammad Quraish Shihab: 2002; 3-6).

1. Asbab Al-Nuzul

Al-Quran tidak turun dalam satu masyarakat yang hampa budaya. Sekian banyak ayatnya oleh ulama dinyatakan sebagai harus dipahami dalam konteks sebab nuzul-nya. Hal ini berarti bahwa arti "sebab" dalam rumusan di atas --walaupun tidak dipahami dalam arti kausalitas, sebagaimana yang diinginkan oleh mereka yang berpaham

bahwa "*al-Qur'an qadim*"-- tetapi paling tidak ia menggambarkan bahwa ayat yang turun itu berinteraksi dengan kenyataan yang ada dan dengan demikian dapat dikatakan bahwa "kenyataan" tersebut mendahului atau paling tidak bersamaan dengan keberadaan ayat yang turun di pentas bumi itu.

Dalam kaitannya dengan *asbab al-nuzul*, mayoritas ulama mengemukakan kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khushush al-sabab* (patokan dalam memahami ayat adalah redaksinya yang bersifat umum, bukan khusus terhadap (pelaku) kasus yang menjadi sebab turunnya); sedangkan sebagian kecil dari mereka mengemukakan kaidah sebaliknya, *al-'ibrah bi khushush al-sabab la bi 'umum al-lafzh* (patokan dalam memahami ayat adalah kasus yang menjadi sebab turunnya, bukan redaksinya yang bersifat umum).

Di sini perlu kiranya dipertanyakan: "Bukankah akan lebih mendukung pengembangan tafsir jika pandangan minoritas di atas yang ditekankan?" Tentunya, jika demikian, maka perlu diberikan beberapa catatan penjelasan sebagai berikut: Seperti diketahui setiap asbab al-nuzul pasti mencakup: (a) peristiwa, (b) pelaku, dan (c) waktu. Tidak mungkin benak akan mampu menggambarkan adanya suatu peristiwa yang tidak terjadi dalam kurun waktu tertentu dan tanpa pelaku. Sayang, selama ini pandangan menyangkut asbab al-nuzul dan pemahaman ayat seringkali hanya menekankan kepada peristiwanya dan mengabaikan "waktu" terjadinya --setelah terlebih dahulu mengabaikan pelakunya-- berdasarkan kaidah yang dianut oleh mayoritas tersebut (Muhammad Quraish Shihab: 2002; 4).

Para penganut paham al-'ibrah bi khushush al-sabab, menekankan perlunya analogi (qiyas) untuk menarik makna dari ayat-

ayat yang memiliki latar belakang asbab al-nuzul itu, tetapi dengan catatan apabila qiyas tersebut memenuhi syarat-syaratnya (Muhammad Abdul Jamil al-Zarqaniy: jilid I: 1980; 125). Pandangan mereka ini, hendaknya dapat diterapkan tetapi dengan memperhatikan faktor waktu, karena kalau tidak, ia menjadi tidak relevan untuk dianalogikan. Bukankah, seperti dikemukakan di atas, ayat al-Quran tidak turun dalam masyarakat hampa budaya dan bahwa "kenyataan mendahului atau bersamaan dengan turunnya ayat"?. Demikian Quraish Shihab (2002; 5) menyoal.

Analogi yang dilakukan hendaknya tidak terbatas oleh analogi yang dipengaruhi oleh logika formal (al-manthiq, al-shuriy) yang selama ini banyak mempengaruhi para fuqaha' kita. Tetapi, analogi Yang lebih luas dari itu, yang meletakkan di pelupuk mata al-mashalih al-mursalah dan yang mengantar kepada kemudahan pemahaman agama, sebagaimana halnya pada masa Rasul dan para sahabat." (Yusuf Kamil: 1985; 22).

Qiyas yang selama ini dilakukan menurut Ridwan al-Sayyid(1986; 90), seperti dikutif Quraish Shihab (2002) adalah berdasarkan rumusan Imam Al-Syafi'i, yaitu "Ilhaq far'i bi ashl li ittihad al-'illah", yang pada hakikatnya tidak merupakan upaya untuk mengantisipasi masa depan, tetapi sekadar membahas fakta yang ada untuk diberi jawaban agama terhadapnya dengan membandingkan fakta itu dengan apa yang pernah ada.

Pengertian asbab al-nuzul dengan demikian dapat diperluas sehingga mencakup kondisi sosial pada masa turunnya al-Quran dan pemahamannya pun dapat dikembangkan melalui kaidah yang pernah

dicetuskan oleh ulama terdahulu, dengan mengembangkan pengertian qiyas.

2. Ta'wil

Pemahaman literal terhadap teks ayat al-Quran tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan. Dahulu, sebagian ulama merasa puas dengan menyatakan bahwa "Allahu a'lam bi muradihi" (Allah yang mengetahui maksud-Nya). Tetapi, ini tentunya tidak memuaskan banyak pihak, apalagi dewasa ini. Karena itu, sedikit demi sedikit sikap seperti itu berubah dan para mufasir akhirnya beralih pandangan dengan jalan menggunakan ta'wil, tamsil, atau metafora. Memang, literalisme seringkali mempersempit makna, berbeda dengan pen-ta'wil-an yang memperluas makna sekaligus tidak menyimpang darinya.

Al-Jahiz (w. 225 H/868 M), seorang ulama beraliran rasional dalam bidang teologi, dinilai sebagai tokoh pertama dalam bidang penafsiran metaforis. Ia tampil dengan gigih memperkenalkan makna-makna metaforis pada ayat-ayat al-Quran. Dan, dalam hal ini, harus diakui bahwa dia telah menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sangat mengagumkan, sehingga mampu menyelesaikan sekian banyak problem pemahaman keagamaan atau ganjalan-ganjalan yang sebelumnya dihadapi itu. Tokoh lain dalam bidang ini adalah murid al-Jahiz, yakni Ibnu Qutaibah (w. 276 H/889 M). Tokoh ini bukanlah penganut aliran rasional (Mu'tazilah) dan bahkan dinilai sebagai "juru bicara *Ahl al-Sunnah*" (Muhammad Rajab al-Bayumi: 1971; 92). Namun, dia menempuh cara-cara gurunya dan mengembangkannya

dalam rangka memahami teks-teks keagamaan (Muhammad Quraish Shihab: 2002).

Tentunya kita tidak dapat menggunakan ta'wil tanpa didukung oleh syarat-syarat tertentu. Al-Syathibi mengemukakan dua syarat pokok bagi pen-ta'wil-an ayat-ayat al-Quran:

Pertama, makna yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas.

Kedua, arti yang dipilih dikenal oleh bahasa Arab klasik. Syarat yang dikemukakan ini, lebih longgar dari syarat kelompok *al-Zhahiriyah* yang menyatakan bahwa arti yang dipilih tersebut harus telah dikenal secara populer oleh masyarakat Arab pada masa awal.

Dalam syarat al-Syathibi di atas, terbaca bahwa popularitas arti kosakata tidak disinggung lagi. Bahkan lebih jauh al-Syathibi menegaskan bahwa kata-kata yang bersifat ambigus atau musytarak (mempunyai lebih dari satu makna) yang kesemua maknanya dapat digunakan bagi pengertian teks tersebut selama tidak bertentangan satu dengan lainnya.

Aliran tafsir Muhammad 'Abduh mengembangkan lagi syarat pen-ta'wil-an, sehingga ia lebih banyak mengandalkan akal, sedangkan faktor kebahasaan dicukupkannya selama ada kaitan makna penta'wil-an dengan kata yang di-ta'wil-kan. Karena itu, kata Jin yang berarti "sesuatu yang tertutup", diartikan oleh muridnya Rasyid Ridha sebagai kuman yang tertutup (tidak terlihat oleh pandangan mata) (Muhammad Rasyid Ridha, jilid III: 1367; 95). Pendapat ini mirip dengan pendapat Bint Al-Syathi' yang secara tegas menyatakan bahwa "Pengertian kata Jin tidak harus dipahami terbatas pada apa yang biasa dipahami tentang makhluk-makhluk halus yang 'tampak' pada saat

ketakutan seseorang di waktu malam atau dalam ilusinya. Tetapi, pengertiannya dapat mencakup segala jenis yang bukan manusia yang hidup di alam-alam yang tidak terlihat, tidak terjangkau, dan yang berada di luar alam manusia di mana kita berada (Aisyah Abdurrahman: 1982; 887 dan Muhammad Quraish Shihab: 2002).

Ta'wil, sebagaimana dikemukakan di atas, akan sangat membantu dalam memahami dan membumikan al-Quran di tengah kehidupan modern dewasa ini dan masa-masa yang akan datang. Sebelum menutup persoalan ini, perlu kita garisbawahi bahwa tidaklah tepat men-ta'wil-kan suatu ayat, semata-mata berdasarkan pertimbangan akal dan mengabaikan faktor kebahasaan yang terdapat dalam teks ayat, lebih-lebih bila bertentangan dengan prinsip-prinsip kaidah kebahasaan. Karena, hal ini berarti mengabaikan ayat itu sendiri (Muhammad Quraish Shihab: 2002).

C. Kode Etik Mufassir Al-Qur’an

Al-Quir’an adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw melalui Jibril, ia kitab samawi yang *mu’jiz.* Di dalamnya sarat dengan sistem nilai Ilahiyah dalam rangka mewujudkan *rahmatan lil ‘alamin.* Terkait dengan hal tersebut, sudah barang tentu ia akan menjadi rahmat secara maksimal bila mampu dipahami oleh umat manusia, oleh karena demikian, segala upaya dalam rangka menjelaskan dan memahami sistem nilai yang ada dalam al-Qur’an menjadi niscaya. Namun dalam prakteknya, tidak setiap orang dapat dengan mudah mampu memahami isi kandungan al-Qur’an secara baik dan benar, dalam hal ini dibutuhkan sejumlah persyaratan sehingga ia layak dan memiliki otoritas menafsirkan al-Qur’an (Manna’ul Qaththan: 1973).

Dalam hal ini, siapa saja yang ingin menafsirkan al-Quran harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Adanya persyaratan ini merupakan suatu hal yang wajar dalam semua bidang ilmu. Dalam bidang kedokteran misalnya, seseorang tidak diperkenankan menangani pasien jika tidak menguasai ilmu kedokteran dengan baik. Bahkan jika ia nekad membuka praktek dan ternyata pasien malah bertambah sakit, ia akan dituduh melakukan *malpraktek* sehingga bisa dituntut ke pengadilan. Demikian juga halnya dengan tafsir al-Quran, syarat yang ketat mutlak diperlukan agar tidak terjadi kesalahan atau kerancuan dalam penafsiran. Menurut Ahmad Bazawy Adh-Dhawy, seperti dikutif Muhammad Isa Anshory (2007), syarat mufassir secara umum terbagi menjadi dua aspek, yaitu aspek pengetahuan dan aspek kepribadian, dan dalam tulisan ini ditambah satu syarat lagi yaitu tujuan utama penulisan tafsir.

Adapun dari kedua aspek persyaratan, seperti dimaksud Ahmad Bazawy, penjelasan secara lebih detail adalah sebagai berikut:

1. Persyaratan Pengetahuan

Persyaratan pengetahuan adalah syarat yang berkaitan dengan seperangkat ilmu yang membantu dan memiliki urgensitas untuk menyingkap suatu hakikat. Tanpa seperangkat ilmu tersebut, seseorang tidak akan memiliki kapabilitas untuk menafsirkan al-Quran karena tidak terpenuhi faktor-faktor yang menjamin dirinya dapat menyingkap suatu hakikat yang harus dijelaskan. Para ulama memberikan istilah untuk aspek pengetahuan ini dengan syarat-syarat seorang alim.

Syarat yang berkaitan dengan aspek pengetahuan yang harus dikuasai oleh seorang mufassir ini dibagi menjadi dua, yaitu: syarat

pengetahuan murni dan syarat *manhajiyah* (berkaitan dengan metode). Imam Jalaluddin As-Suyuthy dalam *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân* menyebutkan lima belas ilmu yang harus dikuasai oleh seorang mufassir (Muhammad Isa Anshory: 2007). Lima belas ilmu tersebut adalah sebagai berikut:

a. Bahasa Arab karena dengannya seorang mufassir mengetahui penjelasan kosa kata suatu lafal dan maksudnya sesuai dengan objek.

Oleh karena demikian urgennya penguasaan terhadap bahasa Arab dalam menafsirkan al-Quran, Mujahid bahkan mengatakan,

حل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن

.

> *"Tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir berbicara mengenai sesuatu yang terdapat dalam Kitâbullâh apabila ia tidak mengetahui bahasa Arab."*

b. Nahwu karena suatu makna bisa saja berubah-ubah dan berlainan sesuai dengan perbedaan i'rab.

c. Tashrîf (sharaf) karena dengannya dapat diketahui binâ' (struktur) dan shîghah (tense) suatu kata.

d. Isytiqâq (derivasi) karena suatu nama apabila isytiqâqnya berasal dari dua subjek yang berbeda, maka artinya pun juga pasti berbeda. Misalnya (المسيح), apakah berasal dari (السياحة) atau ( ).

e. Al-Ma'âni karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi manfaat suatu makna.

f. Al-Bayân karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi perbedaannya sesuai dengan jelas tidaknya suatu makna.

g. Al-Badî‘ karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi keindahan suatu kalimat.

   Ketiga ilmu di atas disebut ilmu balaghah yang merupakan ilmu yang harus dikuasai dan diperhatikan oleh seorang mufassir agar memiliki sense terhadap keindahan bahasa (i‘jâz) al-Quran.

h. Ilmu qirâ’ah karena dengannya dapat diketahui cara mengucapkan al-Quran dan kuat tidaknya model bacaan yang disampaikan antara satu qâri’ dengan qâri’ lainnya.

i. Ushûluddîn (prinsip-prinsip dien) yang terdapat di dalam al-Quran berupa ayat yang secara tekstual menunjukkan sesuatu yang tidak boleh ada pada Allah ta‘ala. Seorang ahli ushul bertugas untuk menakwilkan hal itu dan mengemukakan dalil terhadap sesuatu yang boleh, wajib, dan tidak boleh.

j. Ushul fikih karena dengannya dapat diketahui wajh al-istidlâl (segi penunjukan dalil) terhadap hukum dan istinbâth.

k. Asbâbun Nuzûl (sebab-sebab turunnya ayat) karena dengannya dapat diketahui maksud ayat sesuai dengan peristiwa diturunkannya.

l. An-Nâsikh wa al-Mansûkh agar diketahui mana ayat yang muhkam (ditetapkan hukumnya) dari ayat selainnya.

m. Fikih.

n. Hadits-hadits penjelas untuk menafsirkan yang mujmal (global) dan mubham (tidak diketahui).

o. Ilmu muhibah, yaitu ilmu yang Allah ta‘ala anugerahkan kepada orang yang mengamalkan ilmunya.

Dalam sebuah hadits disebutkan,

من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم

"Siapa yang mengamalkan ilmunya, maka Allah akan menganugerahinya ilmu yang belum ia ketahui."

Ibnu Abid Dunya mengatakan, "Ilmu Al-Quran dan *istinbâth* darinya merupakan lautan yang tidak bertepi." (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Ilmu-ilmu di atas merupakan alat bagi seorang mufassir. Seseorang tidak memiliki otoritas untuk menjadi mufassir kecuali dengan menguasai ilmu-ilmu ini. Siapa saja yang menafsirkan al-Quran tanpa menguasai ilmu-ilmu tersebut, berarti ia menafsirkan dengan *ra'yu* (akal) yang dilarang. Namun apabila menafsirkan dengan menguasai ilmu-ilmu tersebut, maka ia tidak menafsirkan dengan *ra'yu* (akal) yang dilarang.

Adapun bagi seorang mufassir kontemporer, menurut Ahmad Bazawy Adh-Dhawy (Muhammad Isa Anshory: 2007), maka ia harus menguasai tiga syarat pengetahuan tambahan selain lima belas ilmu di atas. Tiga syarat pengetahuan tersebut, yaitu :

1. Mengetahui secara sempurna ilmu-ilmu kontemporer hingga mampu memberikan penafsiran terhadap al-Quran yang turut membangun peradaban yang benar agar terwujud universalitas Islam.
2. Mengetahui pemikiran filsafat, sosial, ekonomi, dan politik yang sedang mendominasi dunia agar mufassir mampu meng*counter* setiap syubhat yang ditujukan kepada Islam serta memunculkan hakikat dan sikap al-Quran al-Karim terhadap setiap problematika kontemporer. Dengan demikian, ia telah berpartisipasi dalam

menyadarkan umat terhadap hakikat Islam beserta keistimewaan pemikiran dan peradabannya.

3. Memiliki kesadaran terhadap problematika kontemporer. Pengetahuan ini sangat urgen untuk memperlihatkan bagaimana sikap dan solusi Islam terhadap problem tersebut.

Selain harus menguasai ilmu-ilmu di atas, seorang mufassir harus memperhatikan manhaj yang ditempuh dalam menafsirkan al-Quran. Imam Jalaluddin As-Suyuthy mengatakan, “Siapa yang ingin menafsirkan al-Quran yang mulia maka pertama kali ia harus mencari tafsirnya dari al-Quran. Ayat yang bermakna global pada suatu tempat ditafsirkan dengan ayat pada tempat lain dan ayat yang ringkas pada suatu tempat diperluas penjelasannya dengan ayat pada tempat lainnya. Apabila tidak menemukannya, maka ia harus mencarinya dari as-Sunnah karena ia (as-Sunnah) merupakan penjelas bagi al-Quran. Apabila tidak menemukannya dari as-Sunnah, maka ia harus mengembalikannya kepada pendapat para sahabat karena mereka lebih mengetahui penafsiran al-Quran. Sebab, merekalah yang menyaksikan konteks dan kondisi pada saat turunnya ayat. Selain itu, mereka juga diberi kekhususan berupa pemahaman yang sempurna, ilmu yang shahih, dan amal yang shalih. Ketika terjadi kontradiksi antarpendapat para sahabat, maka harus dikembalikan kepada pendapat yang paling kuat dalilnya. Misalnya perbedaan pendapat mereka mengenai makna huruf-huruf *hijâ’* (alphabet), maka harus dikembalikan pada pendapat orang yang mengatakan, ‘Maknanya adalah *qasam* (sumpah)’. (Shalahuddin Arqahwah: 1987; 125 dan Muhammad Isa Anshory: 2007).

Metode seperti yang dikemukakan oleh Imam as-Suyuthy di atas di kalangan para ulama dikenal dengan istilah *tafsîr bil ma'tsûr*. Metode ini yang pertama kali harus ditempuh oleh seorang mufassir sebelum ia menafsirkan dengan ra'yu sebatas yang diperbolehkan. Metode *tafsîr bil ma'tsûr* tersebut secara urut penjelasannya, seperti dijelaskan Muhammad Isa Anshory (2007) sebagai berikut :

1. Menafsirkan al-Quran dengan al-Quran

Ayat al-Quran terkadang disebutkan secara global dan ditafsirkan secara rinci pada ayat lain. Demikian juga, ayat yang ringkas ditafsirkan secara lusa pada ayat lain. Contoh penafsiran al-Quran dengan al-Quran adalah firman Allah *ta'ala* dalam surat Al-Fatihah: 6-7.

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْ

"Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan ni`mat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."

Orang-orang yang dianugerahi nikmat kepada mereka ditafsirkan dengan firman Allah *ta'ala*,

وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

"Dan barangsiapa yang menta'ati Allah dan Rasul (Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi ni`mat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya." (Q.S. An-Nisa': 69).

Contoh lainnya adalah firman Allah SWT adalah :

فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

"Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang." (Q.S. al-Baqarah (2); 37).

Beberapa kalimat dalam ayat ini ditafsirkan dalam ayat lainnya, yaitu firman Allah *ta'ala*,

مْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Keduanya berkata, 'Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi'." (Q.S. al-A'raf: 23).

Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an seperti tersebut di atas, banyak dilakukan pada generasi shahabat pasca wafat nabi Saw dan generasi tabi'in (Manna'ul Qaththan: 1973).

2. Menafsirkan al-Quran dengan as-Sunnah

Sunnah Nabawiyah berfungsi untuk men*syarah* al-Quran, menjelaskan yang *mujmal* (global), me*muqayyad*kan yang *mutlak*, mengkhususkan yang umum, menerangkan yang *mubham* (tidak dimengerti), menafsirkan yang *musykil* (rumit), merinci yang ringkas, menyingkap bagian yang samar, dan memperlihatkan maksudnya. Demikian juga, Sunnah Nabawiyah datang dengan hukum-hukum yang tidak terdapat dan tidak ditentukan dalam Kitabullah. Sunnah Nabawiyah tidak keluar dari kaidah, pokok, maksud, dan tujuan Kitabullah. Tidak mungkin mencampakkan Sunnah Nabawiyah dan tidak boleh pula meremehkannya dalam kondisi apa pun. Hal itu karena urgensitasnya dalam memahami agama Allah, menafsirkan Kitab-Nya, dan mengamalkannya (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menukil perkataan Imam Asy-Syafi‘i, seperti dikutif Muhammah Isa Anshori (2007) “Setiap hukum yang diputuskan oleh Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* berasal dari pemahamannya terhadap al-Quran. Allah *ta‘ala* berfirman,

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu.” (QS An-Nisa’: 105).

Contoh penafsiran al-Quran dengan as-Sunnah di antaranya adalah tafsir *al-maghdhûb ‘alaihim* (mereka yang dimurkai) dengan Yahudi dan *adh-dhâllîn* (mereka yang sesat) dengan Nasrani dalam surat al-Fatihah. Ahmad, At-Tirmidzy, dan Ibnu Hiban dalam *Shaẖîẖ*nya meriwayatkan dari ‘Ady bin Hatim, dia berkata: Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bersabda, “Sesungguhnya mereka yang dimurkai adalah Yahudi dan mereka yang sesat adalah Nasrani.” (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Tafsir ini diperkuat dengan firman Allah *ta‘ala*,

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللهِ مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ
وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ
سَوَاءِ السَّبِيلِ

“Katakanlah, ‘Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang orang-orang yang lebih buruk pembalasannya dari (orang-orang fasik) itu di sisi Allah, yaitu orang-orang yang dikutuki dan dimurkai Allah, di antara mereka (ada) yang dijadikan kera dan babi dan (orang yang) menyembah thaghut?’ Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus.” (Q.S. al-Maidah: 60).

Yang dimaksud dengan mereka adalah Yahudi. Demikian juga firman Allah *ta‘ala*,

قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ
ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

"Katakanlah, 'Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus'." (Q.S. al-Maidah: 77).

Nabi Muhammad Saw menjadikan Yahudi sebagai contoh tipikal terhadap setiap orang yang rusak *irâdah* (kemauan)nya. Mereka mengetahui kebenaran, namun menyimpang darinya. Dan nabi Saw menjadikan Nasrani sebagai contoh tipikal terhadap setiap orang yang tidak memiliki ilmu dan ingin meraih kebenaran. Mereka kebingungan dalam kesesatan dan tidak mendapatkan petunjuk menuju kebenaran (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Contoh lainnya adalah tafsir *azh-zhulmu* (kezaliman) dalam firman Allah *ta'ala* sebagai berikut :

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kezaliman, mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk." (Q.S. al-An'am: 82).

Ahmad, Bukhari, Muslim, dan perawi lainnya meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Tatkala turun ayat ini, *'Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kezaliman'*, para sahabat merasa keberatan. Mereka berkata, 'Ya Rasulullah, siapakah di antara kita yang tidak berbuat kezaliman terhadap dirinya?' Rasulullah bersabda, 'Sesungguhnya artinya bukanlah yang kalian maksudkan. Tidakkah kalian mendengar apa

yang dikatakan oleh seorang hamba shalih (Lukman al-Hakim), *‘Sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar’*. Sesungguhnya kezaliman (yang dimaksud dalam ayat itu) adalah syirik.” (Muhammad Abu Syuhbah: 1408 H dan Muhammad Isa Anshoty: 2007).

3. Mengambil pendapat para sahabat

Abu Abdurrahman as-Salma, seorang tabi’in yang mulia, meriwayatkan dari para senior penghapal al-Quran dari sahabat Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bahwa apabila turun kepada mereka sepuluh ayat, mereka tidak langsung melaluinya hingga mengetahui ilmu dan amal yang terdapat di dalamnya. Mereka mengatakan, “Kami mempelajari al-Quran, ilmu, dan amal secara keseluruhan.” (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Diriwayatkan dari sahabat yang mulia, Abdullah bin Mas‘ud, bahwa ia berkata, “Barangsiapa di antara kalian ingin meneladani seseorang, maka hendaknya ia meneladani para sahabat Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang paling bersih hatinya di kalangan umat ini, paling mendalam ilmunya, paling sedikit bebannya, paling lurus petunjuknya, dan paling baik keadaannya. Allah memilih mereka untuk menemani Nabi-Nya *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dan menegakkan din-Nya. Kenalilah keutamaan mereka dan ikutilah *atsar* mereka.” (Muhammad Abu Syuhbah: 1408 H dan Muhammad Isa Anshory: 2007).

Para sahabat menafsirkan al-Quran dengan al-Quran, lalu dengan as-Sunnah. Apabila tidak mendapatkan tafsir dalam al-Quran

dan Sunnah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, mereka melakukan ijtihad karena mereka adalah orang Arab tulen, menyaksikan turunnya al-Quran, dan menghadiri majelis-majelis Rasulullah Saw, sementara al-Quran turun dengan bahasa Arab yang jelas. Kita mengambil tafsir sahabat dan lebih memprioritaskannya daripada tafsir generasi sesudahnya karena pada diri mereka terpenuhi sarana-sarana untuk melakukan ijtihad sebagai berikut:

(a) Para Shahabat mengetahui maksud dan rahasia bahasa Arab. Hal ini membantu mereka untuk mengetahui ayat-ayat yang pemahamannya berkaitan dengan pemahaman bahasa Arab.

(b) Shahabat mengetahui adat dan karakter bangsa Arab. Hal ini membantu mereka untuk memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan perbaikan adat dan perilaku mereka, seperti firman Allah *ta'ala*, (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ) "*Sesungguhnya mengundur-undurkan bulan haram itu adalah menambah kekafiran*" (Q.S. at-Taubah: 37) dan (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) "*Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya*" (Q.S. al-Baqarah (2): 189). Ayat seperti ini hanya dapat dipahami oleh orang yang mengetahui adat Arab pada masa jahiliyah.

(c) Shahabat mengetahui keadaan yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab pada saat turunnya al-Quran al-Karim. Hal ini membantu mereka untuk mengetahui ayat-ayat yang membicarakan Yahudi dan Nasrani, perkara-perkara yang mereka (Yahudi dan Nasrani) lakukan, dan bagaimana mereka memusuhi kaum Muslimin.

(d) Shahabat mengetahui *asbâb an-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) karena mereka menyaksikan turunnya ayat dan ikut terlibat dalam berbagai peristiwa yang disebutkan al-Quran. Pengetahuan

mengenai hal itu membantu mereka untuk memahami banyak ayat. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah *raẖimahullâh ta'âlâ* mengatakan, 'Mengetahui *asbâb an-nuzûl* dapat membantu untuk memahami suatu ayat karena pengetahuan terhadap sebab akan melahirkan pengetahuan terhadap musabab".

(e) Shahabat memiliki kekuatan dalam pemahaman dan pengetahuan. Allah telah menganugerahkan kepada mereka akal dan pemahaman yang dengannya mereka dapat melihat banyak faktor secara jelas. Ini merupakan perkara yang sudah maklum dari sejarah perjalanan hidup para sahabat *radhiyallâhu 'anhum*. Dengan faktor-faktor tersebut, para sahabat banyak memahami ayat al-Quran al-Karim yang tidak terdapat tafsirnya dalam al-Quran dan as-Sunnah (Muhammad Husain az-Zahabiy, jilid I: 2000 dan Muhammad Isa Anshory: 2007).

Ditilik dari segi hukumnya, tafsir pada generasi sahabat terbagi menjadi dua bagian, yaitu :

1. Apabila termasuk perkara yang di luar wilayah akal, misalnya perkara-perkara ghaib, *asbâb an-nuzûl*, dan sebagainya, maka hukumnya *marfû'*. Wajib mengambilnya.
2. Apabila selain itu, yaitu perkara yang kembali pada ijtihad para sahabat, maka hukumnya *mauqûf* selama sanadnya tidak bersandar kepada Rasul *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Sebagian ulama mewajibkan untuk mengambil tafsir sahabat yang *mauqûf* karena mereka menyaksikan korelasi dan kondisi yang dikhususkan kepada mereka dan tidak dikhususkan kepada selain mereka (Fadh bin Muhammad bin Sulaiman ar-Rumy: 1419 H dan Muhammad Isa Anshory: 2007).

Imam Abu Ya‘la menyatakan wajibnya berpegang pada tafsir sahabat. Ia mengatakan, “Adapun tafsir sahabat, maka wajib kembali padanya. Inilah kesimpulan dari pendapat Ahmad *raẖimahullâh* di beberapa tempat dalam *Musnad*nya bagian kitab *thâ‘ah Ar-Rasûl* (menaati Rasul) *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* … Alasannya adalah karena mereka menyaksikan peristiwa turunnya Al-Quran dan menghadiri takwil sehingga mengetahui penafsirannya. Oleh karena itu, kami menganggap perkataan mereka sebagai hujjah.” (Muhammad Isa Anshory: 2007 dan Thahir Mahmud Muhammad Ya’qub: 1425 H; 59-60).

Contoh tafsir sahabat di antaranya adalah yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas mengenai firman Allah SWT berikut :

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang rapat, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” (Q.S. Al-Anbiya‘: 30).

Ibnu Abbas mengatakan, “Langit dahulu rapat, yaitu tidak menurunkan hujan. Bumi dahulu rapat, yaitu tidak mengeluarkan tumbuhan. Lalu Allah memisahkan langit dengan hujan dan bumi dengan tumbuhan.” Seseorang kemudian datang kepada Ibnu Umar *radhiyallâh ‘anhumâ* dan memberitahukan apa yang dikatakan oleh Ibnu Abbas. Ibnu Umar berkata, “Aku katakan, mengapa aku harus heran terhadap keberanian Ibnu Abbas dalam menafsirkan Al-Quran. Sekarang engkau telah mengetahui bahwa ia dianugerahi ilmu.” *Atsar* ini diriwayatkan oleh Abu Nu‘aim dalam *Al-H̱ilyah*. As-Suyuthy juga

menyebutnya dalam *Al-Itqân*. (Muhammad Abu Syhbah: 1408 H; 55 dan Muhammad Isa Anshory: 2007).

4. Mengambil pendapat para *kibâr* (senior) tabi'in, seperti Mujahid, Ibnu Jabr, Sa'id Ibnu Jubair, 'Ikrimah dan 'Atha' bin Abi Ribah, Al-Hasan Al-Bashry, Masruq bin Al-Ajda', Sa'id bin Musayyib, dan sebagainya yang mempelajari langsung semua tafsir dari para sahabat *ridhwânullâh 'alaihim*.

Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama mengenai hukum mengambil tafsir yang dinukil dari tabi'in. Pendapat yang dipegang oleh jumhur ulama menyatakan bahwa tafsir tabi'in termasuk *tafsir bil ma'tsûr* karena secara umum mereka mempelajarinya dari sahabat. Al-Hafizh Ibnu Rajab menyatakan, seperti dikutif Muhammad Isa Anshoty (2007) dari Thahir Mahmud Muhammad Ya'qub (1425 H; 60), bahwa ilmu yang paling utama dalam tafsir adalah atsar dari sahabat dan tabi'in. Ia mengatakan, "Ilmu paling utama dalam tafsir al-Quran, makna hadits, serta pembicaraan mengenai yang halal dan yang haram adalah atsar yang berasal dari sahabat, tabi'in, dan orang-orang yang mengikuti mereka hingga berakhir pada zaman para imam Islam yang terkenal dan terteladani."

Setelah menempuh manhaj *tafsir bil ma'tsûr* terlebih dahulu, barulah seorang mufassir diperbolehkan menggunakan *ra'yu*nya dalam menafsirkan al-Quran dengan tetap memperhatikan ketentuan-ketentuan dan kaidah-kaidah tafsir. Sebab, menurut Syaikh Muhammad al-Ghazali, *tafsir bil ma'tsûr* akan berhenti pada makna-makna, pemahaman, dan pesan-pesan yang disampaikan oleh riwayat-riwayat yang ada (Abdul Hayyie al-Kattani: 2005; 101 dan Muhammad Isa Anshory: 2007). Sementara itu, *tafsir bir ra'yi* -yang sesuai dengan kaidah- itulah yang justru berpotensi untuk terus

berkembang dan tidak berhenti. Karena tafsir yang demikian yang terus berinteraksi dengan masalah-masalah sastra, kalam, bahasa, hukum, dan problematika kehidupan lainnya.

Dalam hal ini Yusuf Al-Qaradhawi, seperti dikutif Muhammad Isa Anshory (2007) dari Khalid Abdulrrahman al-‘Ik (1986; 189), menawarkan karakteristik tafsir ideal yang diharapkan sesuai dengan kaidah yang diakui para ulama dan pada saat yang sama dapat mengiringi ritme perkembangan zaman. Karakteristik tafsir ideal tersebut secara ringkas sebagai berikut: (a) menggabungkan antara riwayah dan dirayah; (b) menafsirkan al-Quran dengan al-Quran; (c) menafsirkan al-Quran dengan sunnah yang shahih; (d) memanfaatkan tafsir sahabat dan tabi‘in; (e) mengambil kemutlakan bahasa Arab; (f) memperhatikan konteks redaksional ayat; (g) memperhatikan asbâb an-nuzul, dan (h) meletakkan al-Quran sebagai referensi utama.

b. Syarat Aspek Kepribadian

Adapun syarat kedua yang harus terpenuhi pada diri seorang mufassir adalah syarat yang berkaitan dengan aspek kepribadian. Yang dimaksud dengan aspek kepribadian adalah akhlak dan nilai-nilai ruhiyah yang harus dimiliki oleh seorang mufassir agar layak untuk mengemban amanah dalam menyingkap dan menjelaskan suatu hakikat kepada orang yang tidak mengetahuinya. Para ulama salaf shalih mengartikulasikan aspek ini sebagai adab-adab seorang alim. Imam Abu Thalib Ath-Thabary mengatakan di bagian awal tafsirnya mengenai adab-adab seorang mufassir, “Ketahuilah bahwa di antara syarat mufassir yang pertama kali adalah benar akidahnya dan komitmen terhadap sunnah agama. Sebab, orang yang tertuduh dalam agamanya tidak dapat dipercaya dalam urusan duniawi, maka bagaimana dalam urusan agama? Kemudian ia tidak dipercaya dalam

agama untuk memberitahukan dari seorang alim, maka bagaimana ia dipercaya untuk memberitahukan rahasia-rahasia Allah *ta‘ala*? Sebab seseorang tidak dipercaya apabila tertuduh sebagai atheis adalah ia akan mencari-cari kekacauan serta menipu manusia dengan kelicikan dan tipu dayanya seperti kebiasaan sekte Bathiniyah dan sekte Rafidhah ekstrim. Apabila seseorang tertuduh sebagai pengikut hawa nafsu, ia tetap tidak dapat dipercaya karena akan menafsirkan al-Quran berdasarkan hawa nafsunya agar sesuai dengan bid‘ahnya seperti kebiasaan sekte Qadariyah. Salah seorang di antara mereka menyusun kitab dalam tafsir dengan maksud sebagai penjelasan paham mereka dan untuk menghalangi umat dari mengikuti salaf dan komitmen terhadap jalan petunjuk.” (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Sementara itu, Imam As-Suyuthy mengatakan, “Ketahuilah bahwa seseorang tidak dapat memahami makna wahyu dan tidak akan terlihat olehnya rahasia-rahasianya sementara di dalam hatinya terdapat bid‘ah, kesombongan, hawa nafsu, atau cinta dunia, atau gemar melakukan dosa, atau lemah iman, atau bersandar pada pendapat seorang mufassir yang tidak memiliki ilmu, atau merujuk kepada akalnya. Semua ini merupakan penutup dan penghalang yang sebagiannya lebih kuat daripada sebagian lainnya. Saya katakan, inilah makna firman Allah SWT.:

سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ

“Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda kekuasaan-Ku.” (Q.S. al-A‘raf: 146).

Sufyan bin ‘Uyainah mengatakan, ‘Para ulama mengatakan bahwa maksud ayat di atas adalah dicabut dari mereka pemahaman

mengenai al-Quran.' Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim." (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Berdasarkan perkataan Imam as-Suyuthy di atas, Ahmad Bazawy adh-Dhawy meringkaskan sejumlah adab yang harus dimiliki oleh seorang mufassir, seperti dikutif Muhammad Isa Anshory (2007) yaitu : (a) Akidah yang lurus; (b) Terbebas dari hawa nafsu; (c) Niat yang baik; (d) Akhlak yang baik; (e) Tawadhu' dan lemah lembut; (f) Bersikap zuhud terhadap dunia hingga perbuatannya ikhlas semata-mata karena Allah *ta'ala;* (g) Memperlihatkan taubat dan ketaatan terhadap perkara-perkara syar'i serta sikap menghindar dari perkara-perkara yang dilarang; (h) Tidak bersandar pada ahli bid'ah dan kesesatan dalam menafsirkan, dan (i) Bisa dipastikan bahwa ia tidak tunduk kepada akalnya dan menjadikan *Kitâbullâh* sebagai pemimpin yang diikuti.

Selain sembilan point di atas, Syaikh Manna' al-Qaththan (1973) menambahkan beberapa adab yang harus dimiliki oleh seorang mufassir, yaitu : (a) Mengamalkan ilmunya dan bisa dijadikan teladan; (b) Jujur dan teliti dalam penukilan; (c) Berjiwa mulia; (d) Berani dalam menyampaikan kebenaran; (e) Berpenampilan simpatik; (f) Berbicara tenang dan mantap; (g) Mendahulukan orang yang lebih utama dari dirinya, dan (h) Siap dan metodologis dalam membuat langkah-langkah penafsiran.

Syaikh Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub (1425 H; 73-74), seperti dikutif Muhammad Isa Anshory (2007), juga mengemukakan syarat yang berkaitan dengan sifat-sifat mufassir. Syarat-syarat terpenting tersebut di antaranya adalah sebagai berikut: (a) Akidah

yang shahih dan pemikiran yang bersih; (b) Maksud yang benar dan niat yang ikhlas; (c) Mentadabburi dan mengamalkan al-Quran secara mendalam; (d) Mengetahui pokok-pokok ilmu yang berhubungan dengan al-Quran al-Karim dan tafsirnya, seperti ilmu qiraah, *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh* dan *mansûkh* ; (e) Bersandar pada *naql* (penukilan) yang benar; (f) Mengetahui bahasa Arab dan *uslub*nya; (g) Tidak segera menafsirkan berdasarkan bahasa sebelum menafsirkan berdasarkan atsar; (h) Ketika terdapat beragam makna i'rab, wajib memilih makna yang sesuai dengan atsar yang shahih sehingga i'rab mengikuti atsar; (i) Mengetahui kaidah-kaidah yang dikemukakan salafush shalih untuk memahami dan menafsirkan al-Quran; (j) Mengetahui kaidah-kaidah *tarjîh* menurut para mufassir; (k) Tidak membicarakan secara panjang lebar perkara-perkara yang hanya diketahui oleh Allah, misalnya asma' dan sifat-Nya, serta tidak terburu-buru dalam menetapkan sifat Allah *ta'ala* dari al-Quran al-Karim; (l) Berlepas diri dari hawa nafsu dan ta'ashub madzhabi; (m) Tidak mengambil tafsir dari ahli bid'ah, seperti Mu'tazilah, Khawarij, para pentakwil sifat Allah, dan sebagainya; (n) Menghindari israiliyat; (o) Menjauhi masalah-masalah kalamiah dan pemikiran-pemikiran filsafat yang jauh dari al-Kitab dan as-Sunnah serta berkontradiksi dengan keduanya; (p) Tidak membebani diri dalam tafsir ilmiah; (q) Jujur ketika menukil, dan ® Mendahulukan orang yang lebih utama darinya dalam mengambil dan menukil tafsir serta mengembalikan kepada orang yang ia mengambil darinya.

Termasuk adab yang harus diperhatikan oleh mufassir adalah ia wajib menghindari perkara-perkara berikut ketika menafsirkan al-Quran adalah :

1. Terlalu berani menjelaskan maksud Allah *ta'ala* dalam firman-Nya padahal tidak mengetahui tata bahasa dan pokok-pokok syariat serta tidak terpenuhi ilmu-ilmu yang baru boleh menafsirkan jika menguasainya.
2. Terlalu jauh membicarakan perkara yang hanya diketahui oleh Allah, seperti perkara-perkara *mutasyâbihât*. Seorang mufassir tidak boleh terlalu berani membicarakan sesuatu yang ghaib setelah Allah *ta'ala* menjadikannya sebagai salah satu rahasia-Nya dan *hujjah* atas hamba-hamba-Nya.
3. Mengikuti hawa nafsu dan anggapan baik (*istihsân*).
4. Tafsir untuk menetapkan madzhab yang rusak dengan menjadikan madzhab tersebut sebagai landasan, sementara tafsir mengikutinya. Akibatnya, seseorang akan melakukan takwil sehingga memalingkan makna ayat sesuai dengan akidahnya dan mengembalikannya pada madzhabnya dengan segala cara.
5. Tafsir dengan memastikan bahwa maksud Allah begini dan begini tanpa landasan dalil.

Perbuatan ini dilarang secara syar'i berdasarkan firman Allah SWT berikut:

> *"Dan (janganlah) mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kalian ketahui."* (Q.S. al-Baqarah (2); 169).

c. Aspek Tujuan Penulisan Tafsir

Yang ketiga dan tidak kalah penting harus diperhatikan atau menjadi persyarakatn bagi seorang mufassir adalah menyangkut tujuan penulisan tafsir. Hal ini dianggap penting mengingat tidak sedikit para penulis tafsir menyusun kitab tafsirnya karena ada titipan atau pesanan dari pihak tertentu, terutama penguasa, jelas tujuan seperti tidak dibenarkan, sebab tujuan penulisan tafsir harus sepenuhnya ditujukan dalam rangka mencari petunjuk yang dikandung al-Qur'an bagi kehidupan umat manusia secara keseluruhan.

Namun dalam prakteknya terkadang tidak demikian, disini dapat disebutkan kasus yang menimpa antara mu'tazilah dengan asy'ariyah dan maturidiyah, dimana kedua kelompok teologis ini memiliki ulama mufassir yang demikian gemilang. Mu'tazilah, diantaranya, memiliki mufassir kenamaan Imam az-Zamakhsyari, ia menyusun tafsir al-Kasysyaf. Sebagai seorang mu'tazilah dan termasuk ulama Hanafiyah ia berusaha menafsirkan al-Qur'an sejalan dengan konsepsi teologi mu'tazilah, bahkan tidak sedikit hasil penafsirannya menyerang kalangan sunni (Mahmud Basuni Faudah: 1987; 116).

Bagi kalangan sunni jelas saja tidak mau menerima serangan dari kalangan mu'tazilah, maka untuk membalas dan menjawab apa yang tudingkan az-Zamakhsyari dijawab oleh seorang mufassir sunni dalam hal ini Imam ar-Razi, ia menyusun tafsir yang sangat tebal terdiri dari tiga puluh jilid yaitu tafsir *Mafatih al-Gha'ib.* Sebagai seorang sunni dan bermadzhabkan Syafi'i, dalam banyak kesempatan ia menjawab setiap tuduhan yang dilontarkan Zamakhsyari, dan terkadang balik menyerang kepada ke kelompok mu'tazilah ('Ali Hasan al-'Aridl: 1967; 1-22).

Sudah barang tentu apa yang dilakukan kedua tokoh mufassir, baik Zamakhsyari maupun al-Razi untuk menyusun tafsir yang demikian besar adalah pekerjaan yang harus dihargai. Namun dalam hal adanya salah satu motif penyusunan tafsir karena dalam rangka menyerang satu kelompok dan balik menyerang kelompok lain (saling menyerang) tentu hal ini harus dihindarkan.

C. Islamic Sciences Sebagai Ilmu Bantu Tafsir

Muhammad Abduh berpendapat: "Tafsir mempunyai beberapa martabat. Serndah-rendahnya ialah menerangkan makud al-Qur'an ini dengan ringkas, sekedar dapat menimbulkan rasa keagungan Allah dan kesuciannya, serta memalingkan nafsu daripada kejahatan dan menariknya kepada kebajikan. Martabat inilah yang dimudahkan untuk sekalian orang." (Muhammad hasbi ash-Shiddieqy: 1972). Sementara tafsir yang paling tinggi martabatnya jika memenuhi beberapa persyaratan berikut: (1) memahami hakikat lafadh yang tunggal yang terdapat dalam al-Qur'an dengan memperhatikan cara-cara ahli bahasa mempergunakan kalimat itu; (2) memperhatikan uslub-uslub al-Qur'an, dan (3) mengenai (sejarah) keadaan manusia (masyarakat) (Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy: 1972).

Bila ditelaah kedua pendapat tersebut, sesungguhnya ilmu bantu tafsir adalah serangkaian ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh seorang mufassir. Syarat yang berkaitan dengan aspek pengetahuan yang harus dikuasai oleh seorang mufassir ini dibagi menjadi dua, yaitu: syarat pengetahuan murni dan syarat *manhajiyah* (berkaitan dengan metode). Imam Jalaluddin As-Suyuthy dalam *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân* menyebutkan lima belas ilmu yang harus dikuasai oleh seorang

mufassir (Muhammad Isa Anshory: 2007). Lima belas ilmu tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bahasa Arab karena dengannya seorang mufassir mengetahui penjelasan kosa kata suatu lafal dan maksudnya sesuai dengan objek.

Oleh karena demikian urgennya penguasaan terhadap bahasa Arab dalam menafsirkan al-Quran, Mujahid bahkan mengatakan,

حل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن

.

> *“Tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir berbicara mengenai sesuatu yang terdapat dalam Kitâbullâh apabila ia tidak mengetahui bahasa Arab.”*

2. Nahwu karena suatu makna bisa saja berubah-ubah dan berlainan sesuai dengan perbedaan i’rab.
3. Tashrîf (sharaf) karena dengannya dapat diketahui binâ’ (struktur) dan shîghah (tense) suatu kata.
4. Isytiqâq (derivasi) karena suatu nama apabila isytiqâqnya berasal dari dua subjek yang berbeda, maka artinya pun juga pasti berbeda. Misalnya (المسيح), apakah berasal dari (السياحة) atau ( ).
5. Al-Ma‘âni karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi manfaat suatu makna.
6. Al-Bayân karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi perbedaannya sesuai dengan jelas tidaknya suatu makna.
7. Al-Badî‘ karena dengannya dapat diketahui kekhususan tarkîb (komposisi) suatu kalimat dari segi keindahan suatu kalimat.

8. Ketiga ilmu di atas disebut ilmu balaghah yang merupakan ilmu yang harus dikuasai dan diperhatikan oleh seorang mufassir agar memiliki sense terhadap keindahan bahasa (i‘jâz) al-Quran.
9. Ilmu qirâ’ah karena dengannya dapat diketahui cara mengucapkan al-Quran dan kuat tidaknya model bacaan yang disampaikan antara satu qâri’ dengan qâri’ lainnya.
10. Ushûluddîn (prinsip-prinsip dien) yang terdapat di dalam al-Quran berupa ayat yang secara tekstual menunjukkan sesuatu yang tidak boleh ada pada Allah ta‘ala. Seorang ahli ushul bertugas untuk menakwilkan hal itu dan mengemukakan dalil terhadap sesuatu yang boleh, wajib, dan tidak boleh.
11. Ushul fikih karena dengannya dapat diketahui wajh al-istidlâl (segi penunjukan dalil) terhadap hukum dan istinbâth.
12. Asbâbun Nuzûl (sebab-sebab turunnya ayat) karena dengannya dapat diketahui maksud ayat sesuai dengan peristiwa diturunkannya.
13. An-Nâsikh wa al-Mansûkh agar diketahui mana ayat yang muhkam (ditetapkan hukumnya) dari ayat selainnya.
14. Fikih.
15. Hadits-hadits penjelas untuk menafsirkan yang mujmal (global) dan mubham (tidak diketahui).
16. Ilmu *muhibah*, yaitu ilmu yang Allah *ta‘ala* anugerahkan kepada orang yang mengamalkan ilmunya.

Dalam sebuah hadits disebutkan,

من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يـ

“Siapa yang mengamalkan ilmunya, maka Allah akan menganugerahinya ilmu yang belum ia ketahui.”

Ibnu Abid Dunya mengatakan, “Ilmu Al-Quran dan *istinbâth* darinya merupakan lautan yang tidak bertepi.” (Muhammad Isa Anshory: 2007).

Ilmu-ilmu di atas merupakan alat bagi seorang mufassir. Seseorang tidak memiliki otoritas untuk menjadi mufassir kecuali dengan menguasai ilmu-ilmu ini. Siapa saja yang menafsirkan al-Quran tanpa menguasai ilmu-ilmu tersebut, berarti ia menafsirkan dengan *ra'yu* (akal) yang dilarang. Namun apabila menafsirkan dengan menguasai ilmu-ilmu tersebut, maka ia tidak menafsirkan dengan *ra'yu* (akal) yang dilarang.

Adapun bagi seorang mufassir kontemporer, menurut Ahmad Bazawy Adh-Dhawy (Muhammad Isa Anshory: 2007), maka ia harus menguasai tiga syarat pengetahuan tambahan selain lima belas ilmu di atas. Tiga syarat pengetahuan tersebut, yaitu :

1. Mengetahui secara sempurna ilmu-ilmu kontemporer hingga mampu memberikan penafsiran terhadap al-Quran yang turut membangun peradaban yang benar agar terwujud universalitas Islam.
2. Mengetahui pemikiran filsafat, sosial, ekonomi, dan politik yang sedang mendominasi dunia agar mufassir mampu meng*counter* setiap syubhat yang ditujukan kepada Islam serta memunculkan hakikat dan sikap al-Quran al-Karim terhadap setiap problematika kontemporer. Dengan demikian, ia telah berpartisipasi dalam menyadarkan umat terhadap hakikat Islam beserta keistimewaan pemikiran dan peradabannya.

3. Memiliki kesadaran terhadap problematika kontemporer. Pengetahuan ini sangat urgen untuk memperlihatkan bagaimana sikap dan solusi Islam terhadap problem tersebut.

Selain harus menguasai ilmu-ilmu di atas, seorang mufassir harus memperhatikan manhaj yang ditempuh dalam menafsirkan al-Quran. Imam Jalaluddin As-Suyuthy mengatakan, “Siapa yang ingin menafsirkan al-Quran yang mulia maka pertama kali ia harus mencari tafsirnya dari al-Quran. Ayat yang bermakna global pada suatu tempat ditafsirkan dengan ayat pada tempat lain dan ayat yang ringkas pada suatu tempat diperluas penjelasannya dengan ayat pada tempat lainnya. Apabila tidak menemukannya, maka ia harus mencarinya dari as-Sunnah karena ia (as-Sunnah) merupakan penjelas bagi al-Quran. Apabila tidak menemukannya dari as-Sunnah, maka ia harus mengembalikannya kepada pendapat para sahabat karena mereka lebih mengetahui penafsiran al-Quran. Sebab, merekalah yang menyaksikan konteks dan kondisi pada saat turunnya ayat. Selain itu, mereka juga diberi kekhususan berupa pemahaman yang sempurna, ilmu yang shahih, dan amal yang shalih. Ketika terjadi kontradiksi antarpendapat para sahabat, maka harus dikembalikan kepada pendapat yang paling kuat dalilnya. Misalnya perbedaan pendapat mereka mengenai makna huruf-huruf *hijâ’* (alphabet), maka harus dikembalikan pada pendapat orang yang mengatakan, ‘Maknanya adalah *qasam* (sumpah)’. (Shalahuddin Arqahwah: 1987; 125 dan Muhammad Isa Anshory: 2007). Bila kesemua persyaratan tersebut dapat dipenuhi oleh seorang mufassir, diharapkan produk tafsir yang dihasilkannya bisa mendekati kebenaran seperti yang dikehendaki Allah SWT sebagai pemilik firman al-Qur’an.

D. Beberapa Tipologi Metodologi Ilmu Tafsir Klasik

Secara garis besar, bahwa tafsir itu dapat kita kelompokkan menjadi dua bagian, takni Tafsir yang terpuji, kedua tafsir yang tercela. Tafsir yang terpuji yang sejalan dengan Kitabullah Ta'ala, jauh dari hawa nafsu serta terhindar dari segala bentuk pengada-adaan; didalamnya terpenuhi syarat-syarat yang harus dimiliki oleh setiap orang yang ingin melibatkan diri dalam menafsirkan al-Qur'an, sebagaimana telah penyusun jelaskan dimuka.

Adapun tafsir yang tercela, yakni tafsir yang mengikuti kehendak hawa nafsu dan pengada-adaan (ibtida') dan menyeleweng dari ayat-ayat Allah SWT; penafsirannya tidak membekali dirinya dengan alat-alat yang diperlukan. Penafsir inilah yang dimaksud oleh Rasulillah Saw dalam haditsnya:

> *Artinya: "Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur'an dengan ra'yunya (semata) atau dengan apa yang tidak diketahuinya, maka ambillah tempat duduknya di neraka"* (H.R. Turmundzi dan Abu Dawud)).

Dalam kontek lain Rasul bersabda:

> *Artinya: "Barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an dengan ra'yunya (semata), meski benar, namun tetap salah"* (H.R. Abu Dawud).

Namun, kendatipun Rasulullah Saw telah wanti-wanti memberi peringatan pada kita sekalian mengenai harus hati-hati dalam menginterpretasi al-Qur'an, tetapi ternyata ada saja orang yang justru melanggar peringatan tersebut. Sebagaimana telah penyusun ungkapkan pada bab pertama, bahwa dengan adanya pergolakan politik di dunia Islam, ternyata hal ini telah menyeret mereka pada konprontasi aqidah dan hal ini kemudian meluas pada setiap sektor pembahasan mengenai keagamaan, termasuk di dalamnya perpecahab

dalam masalah tafsir. Maka tidaklah heran kemudian timbul aliran-aliran tafsir di dunia Islam.

(1). Tipologi Tafsir Ahlu Sunnah

Ahlus Sunnah atau sering disebut Ahlu Haqqiwal Jama'ah (orang-orang yang menempati kebenaran dan kesepakatan). Dalam menetapkan aqidah, mereka menempuh jalan memadukan antara akal dengan naqal. Mereka mengikuti jejak Imam Abu Hasan al Asy'ari dan Abu Mansur al Maturidi serta tokoh-tokoh yang mengikuti metoda dan cara-cara keduanya.

Cara-cara yang mereka tempuh dalam menafsirkan al-Qur'an adalah menuruti cara-cara yang ditempuh oleh Rasulullah dan Khalifah ar Rasyidin, serta kaum salaf. Mereka berpegang pad dalil yang manqul (dikutif) dari Rasulillah Saw, juga dari shahabat-shahabat kenamaan dan tabi'in, mereka juga gunakan akal. Akan tetapi jika mereka menjumpai nash yang shahih dan jelas datangnya dari Rasulillah Saw yang menafsirkan sebuah ayat, maka mereka menyisihkan semua bentuk pemikiran manusia. Dalam mengkaji dan merenungkan ayat-ayat al-Qur'an mereka tidak keluar dari aturan-aturan bahasa Arab, dimana al-Qur'an diturunkan dengan mempergunakan bahasa tersebut. Apabila mereka menemukan sesuatu yang nampaknya kontradiksi antar akal dengan naqal, mereka berupaya untuk menyesuaikan antara keduanya tampak keluar dari qaidah-qaidah syar'i dan lughawi. Disini penyusun menggunakan kata – kata "nampaknya", hal ini sebagaimana dikatakan oleh Mahmud Basuni Faudah, "karena tak terbayangkan baginya bahwa terdapat

kontradiksi antara dalil naqli yang qath'i dengan dalil aqli yang qath'i pula".

Kaum Ahlus Sunnah baik dari golongan salaf maupun khalaf, telah bersepakat pada prinsip-prinsip umum yang mereka pakai ketika mensikapi ayat-ayat al-Qur'an, prinsip-prinsip tersebut adalah:

(a). Dalam prinsip-prinsip aqidah, selalu berpegang pada arti lahiriah ayat Kitabullah dan Sunnah;

(b). Mengenai lafadz yang pada zhahirnya kontropersi dengan kesucian Allah, maka wajib secara qath'iuntukmemalingkannya dari arti lahiriah tersebut, dan

(c). Apabila ayat yang mustasyabihatitu mempunyai satu ta'wil, yang darinya dapat diperoleh satu pemahaman yang dekat, maka dalam hal ini wajib dikemukakan pendapat secara ijma' (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 96).

Demikianlah gaya serta metoda yang digunakan oleh para ahli tafsir dari golongan Ahlus Sunnah ketika mereka mensikapi ayat-ayat al-Qur'an al-Karim, yang sarat dengan rasa penuh kehati-hatian serta senantiasa mengharap ridho Allah SWT.

(2). Tipologi Tafsir Mu'tazilah

Aliran Tafsir Mu'tazilah. Sejak zaman Rasulullah Saw sampai zaman kita sekarang ini umat Islam telah menekuni Kitabullah Ta'ala menekuni, mengkaji, serta mengamalkannya. Namun hal itu tidaklah lupa dibenak kita, bahwa pada periode Khalifah Ali telah terjadi huru hara yang mengakibatkan hancurnya umat Islam. Kesemuanya itu telah mengingatkan kita pada ucapan Rasulullah SAW: "Umatku nanti akan terpecah belah menjadi 72 atau 73 golongan...." (H.R. Abu

Dawud), dan ramalan rasul pun terealisasi seperti kita saksikan sekarang ini.

Pada masa Imam Hasan al-Bashri, munculah seseorang dari muridnya yang bernama Washil bin Atha, ia berguru kepadanya selama 40 tahun, tetapi setelah sekian lama berguru kepada Hasan, akhirnya terjadi perselisihan pendapat mengenai konsep "*al-Manzilah baina al-Manzilatain*", konsep ini diajukan berkenaan masalah orang mu'min yang berdosa besar. Sejak itu lahirlah benih kelompok Mu'tazilah, untuk selanjutnya diracuni oleh kelompok Yahudi dan Nasrani yang benci pada Islam (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 99).

Pada waktu itu bukan saja Mu'tazilah yang lahir, tetapi juga kelompok-kelompok yang lainnya, seperti: Murji'ah, Syi'ah, Khawarij, Jabariyah, Musyabihah, Bathiniyah, dll. Kelompok tersebut berupaya menundukkan Al-Qur'an kepada pendapat kelompoknya (az-Zahabi, jilid I: t.t.; 466).

Ada lima prinsip yang dijadikan Mu'tazilah ketika menyikapi masalah keagamaan, termasuk tafsir itu sendiri. Prinsip-prinsip tersebut adalah: (1) Tauhidullah; (2) Keadilan ('adl); (3) Al Wa'ad wal Wa'id; (4) Al Manzilah baina al Manzilatain, dan (5) Amar ma'ruf nahi munkar.

Inilah lima prinsip yang telah disepakati oleh para Ulama Mu'tazilah dan para pendukung madzhabnya. Maka barang siapa tidak berpegang pada lima prinsip tersebut, maka dia bukanlah seorang Mu'tazilah.

Ketika mereka menafsirkan suatu ayat al-Qur'an, maka kelima prinsip inipun sangat mempengaruhi, demikian pula kuasa akal

pikiran atas yang lainnya, mereka tidak segan-segan mengingkari hadits-hadits yang shahih bila terjadi kontropersi dengan akal pikirannya. Hal ini terbukti dengan perkataan an 1Nizam, salam seorang pemuka Mu'tazilah, mengenai mufassir yang berpegang teguh pada tafsir bil Ma'tsur, sebagaimana di kutip oleh al Jahizh; "Janganlah banyak bergaul dengan mufasir, yang apabila menjawab permasalahan tidak berdasarkan pikiran mereka, ...hendaknya ada bersamamu Ikrimah al Kilby, as Suddi, adh Dhahhak, Muqatil bin Sulaiman dan Abu Bakar al-Ashamm pada suatu jalan, dan sesuaikanlah tafsirmu dengan tafsir mereka itu...." (az-Zahabi, jilid I: t.t.; 101-103).

Demikian pula ketika mereka mendapatkan satu ayat al-Qur'an, yang berbeda dengan pemahaman serta prinsip-prinsip mereka, tidak segan-segan mencari ta'wil lain yang kiranya sesuai dengan prinsip yang dipegangnya. Misalnya pada firman Allah SWT Q.S. al-Furqan (25) ayat 31 :

> *Artinya: "Dan seperti itulah, Kami jadikan pada setiap nabi, musuh dari orang-orang yang berdosa. Dan cukuplah Tuhan mu menjadi pemberi Petunjuk dan Penolong".*

Kandungan ayat ini tidak sesuai dengan prinsip pegangan mereka, sebab bagi mereka wajib bagi Allah menciptakan yang baik – baik saja (artinya, mereka tidak percaya bahwa Allah menciptakan "musuh" bagi nabi-nabi, yang merupakan hal yang tidak baik).

Karenanya, cendikiawan Mu'tazilah kenamaan, Abu 'Ali Al Jabany, berusaha merubah arti ayat tersebut sehingga tak bertentangan dengan kepercayaan Mu'tazilah. Ia menafsirkan "ja'ala" dengan "bayana", bukan dengan "khalaqa". Ia mengemukakan alasannnya dengan mengutip sebuah sya'ir sbb:

> *"Kami jelaskan kepada mereka jalan yang harus dilalui, maka sampailah mereka pada sebuah celah diantara batu karang pada sore hari". Di sini ayat tadi artinya menjadi bahwa Allah*

SWT menjelaskan kepada setiap Nabi siapa – siapa musuhnya, sehingga ia bisa waspada terhadap mereka. (Fakhruddin ar-Razi, jilid XII: t.t.; 77).

Kadangkala dalam rangka menyesuaikan maksud suatu ayat dengan pendiriannya, mereka juga tidak sedikit merubah qira'ah yang mutawatir, misalnya dalam Q.S. an-Nisa' (4) ayat 164 yang artinya :

"...Dan Allah telah benar-benar berbicara dengan Musa".

Mereka lalu merubah bacaan nash ini dengan menasabkan lafadz jalalah "Allah" dengan menjadikannya sebagai objek (maf'ul) dan merafa'kan lafadz "Musa" dengan menjadikannya sebagai subjek (fa'il) (Zamakhsyari, jilid I: t.t.; 582).

Inilah pendirian Mu'tazilah dalam menafsirkan Kitabullah Ta'ala. Mereka berusaha mengambil dari al-Qur'an apa-apa yang sejalan dengan aqidah mereka. Dan apabila mereka menjumpai kontradiksi antara nash al-Qur'an dengan pokok-pokok pikiran mazhabnya, mereka berpaling kepada penyelewengan, pen ta'wilan atau pengubahan nash-nash al-Qur'an.

Setelah penyusun membaca kitab Tafsir wa al Mufassirun karya Muhammad Husain Adz-Dzahaby, berdasarkan hasil pengamatannya atas kitab Thabaqatul Mufassirin, karya al Imam as Suyuthi dan sebuah kitab dengan judul yang sama yang disusun oleh muridnya, ad Daudy, di jumpai bahwa di antara pengarang-pengarang kitab tafsir Mu'tazilah, yang termasyhur diantaranya adalah:

(a). Imam Abu Bakar, Abdurrahman bin Kisan al Asham, (wafat 240 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir al-Qur'an al Karim. Tetapi kitab tersebut tidak dapat kita temui sekarang karena telah rusak ditelan masa dimakan zaman;

(b). Muhammad bin Abdul Wahhab bin Salam, dikenal Abu 'Ali al Jabany (wafat 303 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir

al-Qur'an. Imam as Suyuthi berkata bahwa beliau pernah melihat satu bagian dari kitab tafsir tersebut;

(c). Abdul Qasim, Abdullah bin Ahmad al Nalkhi al Hanafy (wafat 319 H). Beliau juga telah menyususn sebuah kitab tafsir, tetapi kitab tersebut sekarang tidak dapat kita jumpai lagi;

(d). Abu Hasyim 'Abdus Salam bin Abi 'Ali al Jabaiy, (wafat 321 H). Imam as Suyuthi dalam kitab Thabaqatul Mufassirin mengatakan; Bahwa ia teramsuk salah seorang pengarang tafsir juga, akan tetapi hasil tafsirnya tidak dapat kita jumpai juga;

(e). Abu Muslim, Muhammad bin Bahr al Ashfihany (wafat 322 H). Beliau telah menyusun sebuah kitab tafsir yang berjudul "Tanzihul Quran 'Anil Matah'in". Kitab ini beredar di kalangan tidak meliputi semua kandungan Al-Qur'an;

(f). Abu Hasan 'Ali bin 'Aisyi ar Rumany (wafat 384 H). Beliau mengarang sebuah Tafsir Al-Qur'an al Karim. Dalam kitab Thabaqatul Mufassirin as Suyuthi berkata; "Sesungguhnya tafsir ini merupakan kumpulan dari pendapat -pendapatnya". Pengarang Kasyfuadh Dhunun mengatakan; "Sesungguhnya Abdul Malik bin 'Ali al Hirawy (wafat 489 H), pernah berusaha untuk meringkas kitab tafsir tersebut, tetapi tidak dapat berhasil";

(g). Abdullah bin Muhammad al Asady Abul Qasim an Nahwy (wafat 387 H), menurut as Suyuthi dalam Thabaqatul Mufassirin; Sesungguhnya Abdul Qasim pernah mengarang sebuah Tafsir al-Qur'an al Karim; dia telah menafsirkan "Bismillahirrohmaanirrohim" dalam 110 wajah, akan tetapi ia juga tidak menuntaskannya;

(h). Al Qady Abdul Jabbar bin Ahmad al Hamdany (wafat 415 H). Beliau mengarang kitab Tanzihul Quran 'anil Matha'an, kitab ini tidak meliputi semua akan kandungan Al-Qur'an, dan

(i). Imam Abdul Qasim Muhammad bin Umar az Zamakhsyari, (wafat 538 H). Beliau telah menafsirkan kitab al-Qur'an keseluruhannya. Kitab beliau ini merupakan salah satu kitab Mu'tazilah yang sampai kepada kita, yang meliputi keseluruhan al-Qur'an al Karim.

Itulah kitab-kitab tafsir terpenting dari kaum Mu'tazilah. Diantaranya ada yang sudah lenyap ditelan masa. Selanjutnya, penyusun hanya akan membahas tafsir al Kasysyaf, yang disusun oleh Imam az-Zamakhsyari.

(4). Tipologi Tafsir Syi'ah

Aliran Tafsir Syi'ah, Kata Syi'ah menurut bahasa berarti "Penolong dan Pengikut". Imam al Fairuz 'Abady berkata: "Syi'ah seseorang adalah pengikut dan mendukungnya. Dan kelompok pendukung ini bisa terdiri dari satu orang, dua orang, atau lebih, laki-laki atau perempuan. Pada umumnya nama "Syi'ah" dipergunakan bagi setiap dan semua orang yang menjadikan 'Ali r.a. berikut keluarganya sebagai pemimpin secara terus- menerus, sehungga Syi'ah itu akhirnya khusus menjadi nama bagi mereka saja."

Istilah "Syi'ah" pada mulanya diterapkan bagi kumpulan orang yang senantiasa berhimpun disekitar seorang Nabi, Wali, atau seorang shahabat. Arti Syi'ah secara lughawy ini terdapat dalam al-Qur'an al-Karim, dalam firman Allah SWT: "Dan diantara Syi'ah-nya, adalah Ibrahim" (Q.S. ash-Shaffat (37) ayat 83).

Imam Ibn Hazm berkata: “Syi’ah adalah Barangsiapa yang setuju dengan anggapan Syi’ah bahwa ‘Ali r.a. adalah orang yang paling mulya sesudah Nabi Muhammad SAW dan paling berhak atas Imamah (kepemimpinan), demikian juga anak-anaknya, maka ia adalah seorang Syi’ah, sekalipun ia berselisih pendapat dengan mereka (kaum Syi’ah) dalam masalah-masalah yang lain. Tetapi jika ia berselisih dalam masalah tersebut, maka ia bukanlah seorang Syi’ah” (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 199).

Adapun mengenai kapan lahirnya Syi’ah ini, ternyata terjadi perbedaan pendapat di berbagai kalangan, diantaranya adalah:

(a). Pertama: Pendapat para Mutakallimin dan pengarang Syi’ah sendiri, mereka nerpendapat bahwa Syi’ah ini telah lahir di masa Nabi Muhammad SAW sendiri, dan kesyi’ahan ini telah berjalan berdampingan dengan Islam. Demikian juga dikatakan al Ustadz Muhammad al Husain ‘Ali Kasyif al Ghitha’.

(b). Kedua: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi’ah lahir di hari Tsaqifah (Yaum al Tsaqifah). Pendapat ini disandarkan pada pernyataan sekelompok shahabat pada hari tersebut, atas wajibnya kedudukan imamah atas ‘Ali r.a.

(c). Ketiga: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi’ah lahir pada masa terbunuhnya khalifah ‘Utsman bin ‘Affan r.a.

(d). Keempat: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi’ah lahir pada peristiwa Perang Berunta (Waqi’atul Jamal).

(e). Kelima: Pendapat ini menyatakan bahwa Syi’ah lahir pada Yaumut Tahkim (Hari albitrasi antar pihak ‘Ali dan Mu’awiyah dalam Perang Shiffin, peny.) (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 120).

Mensikapi pendapat-pendapat di atas, penyusun lebih cenderung pada pendapat ketiga, yakni Syi'ah lahir pada masa terjadinya pembunuhan terhadap diri Khalifah 'Utsman bin Affan r.a., kendatipun pada saat pemilihan khalifah pertama ada juga sejumlah shahabat yang mengatakan bahwa 'Ali r.a. lebih berhak menjadi khalifah bila dibandingkan dengan yang lainnya, diantara mereka ini adalah 'Ammar bin Yasir, Abu Dzar al Ghifari, Salman al Farisi dan Jabir bin 'Abdullah. Tetapi mereka ini menerima juga khalifah yang terpilih, jadi berbeda dengan kalangan Syi'ah saat berikutnya, jika demikian, jelas mereka tidak dapat dikelompokan sebagai Syi'ah.

Untuk selanjutnya, siapakah pendiri Syi'ah ini? Dari semenjak dulu sampai sekarang, sesungguhnya permasalahan ini belum terjawab secara pasti. Yang jelas konon kabarnya menurut para Orientalis Barat, pelopor Syi'ah ini adalah Abdulah bin Saba'. Mengenai kebenaran pendapat ini penyusun kurang tahu, yang pasti Abdulah bin Saba' adalah termasuk salah seorang pelopor sekte Syi'ah Saba'iyah.

Dalam golongan Syi'ah, banyak tumbuh aliran-aliran kepercayaan. Ada empat golongan aliran Syi'ah, yang masing-masing dari empat golongan Syi'ah itu berpecah menjadi berpuluh-puluh aliran. Keempat aliran Syi'ah itu adalah: Aliran Gholiah, Rafidloh, Zaidiyah dan Imamiyah.

Syi'ah Imamiyah atau Ja'fariyah juga sering dinamakan Itsma 'Asyariyah, hal ini karena Syi'ah Itsna 'Asyariyah, di peluk oleh sebagian besar kaum Syi'ah Imamiyah. Mereka menyakini kesucian Imam dua Belas, yakni; Imam Ali bin Abi Thalib Hasan bin Ali, Husain bin Ali, Ali bin Husain (Ali Zainul Abidin), Muhammad al Baqir, Ja'far as Shadiq, Musa al Kasim, Ali Arridlo, Muhammad al

Jawad (Attaqi), Ali al Hadi, Hasan al Askari, dan Muhammad bin Hasan al Mahdi.

Adapun metode yang mereka lakukan ketika menafsirkan al-Qur'an al Karim, senantiasa sekuat tenaga untuk menyesuaikan ayat-ayat Allah SWT dengan prinsip-prinsip mereka. Prinsip-prinsip yang mereka pegang adalah: (1) Tauhid (at Tauhid); (2) Keadilan (al 'Adl); (3) Kenabian (an Nubuwwah), dan (4) Kepemimpinan (al Imamah) (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 125).

Umpamanya saja tentang masalah Imamah, mereka tidak hanya mencukupkan diri dengan perkataan yang menyakinkan serta nash-nash dari Rasulillah Saw mengenai keimaman 'Ali r.a. serta imam-imam selanjutnya, tetapi mereka juga berusaha menundukkan ayat-ayat Allah Ta'ala kepada pendapat akan wajibnya keimaman 'Ali r.a. setelah Rasulullah Saw secara langsung tanpa terputus. Begitu juga halnya yang mereka lakukan untuk prinsip-prinsip mereka yang lain.

Prinsip mereka mengenai tafsir bil Ma'tsur adalah tafsir yang keterangan-keterangannya di ambil dari al-Qur'an, As Sunnah Nabi Muhammad Saw, serta apa yang dikutip dari para imam mereka. Sedang pandangannya mengenai Tafsir bir Ra'yi adalah Tafsir ini tidak diperbolehkan kecuali bagi orang-orang yang sudah di penuhi oleh ilmu para imam. Karena mereka menganggap bahwa ilmu tentang Al-Qur'an itu seluruhnya ada pada diri imam (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 141).

Di antara kitab-kitab tafsir Syi'ah Itsna 'Asyariyah, yang terpenting adalah sebagai berikut:

(a) Tafsir Hasan al 'Askari, disusun oleh Abu Muhammad al Hasan bin 'Ali al Hadi Muhammad al Jawad;

(b) Tafsir Imam Ibrahim bin Muhammad bin Sa'id bin hilal, (wafat 283 H);

(c) Tafsir Imam 'Ali bin Ibrahim al Qumi, (wafat 400 H);

(d) Tafsir Imam Muhammad bin Mas'ud bin 'iyas al Kufy (wafat sekitar abad ketiga Hijriyah);

(e) Tafsir at Tibyanul Jami' likulli 'Ulumil Quran, ada sepuluh jilid. (wafat 460 H), dan

(f) Tafsir Raudhul Jannati fi Tafsiril Quran, dikarang oleh Imam Abul Futuh ar Razy al Husain, (wafat abad 5) dan lain sebagainya (Mahmud Basuni Faudah; 1967; 145-147).

(5). Tipologi Tafsir Sufi

Aliran Tafsir Sufi. Para cendekiawan berselisih pendapat tentang perkataan “Tasawwuf”. Zaki Mubarak dalam kitabnya “At Tasawwuful Islami fil Adah wal Akhlaq” (Mesir, 1937) membentangkan panjang lebar sejarah dan asal perkataan itu, bahwa perkataan itu mungkin berasal dari Ibnu Sauf, yang sudah dikenal sebelum Islam gelar seorang anak Arab yang saleh, senantiasa mengasingkan diri di dekat Ka'bah guna mendekatkan diri kepada Tuhan-nya bernama Ghaus bin Nur, mungkin kata itu berasal dari kata “Sufah” dipergunakan untuk nama surat ijazah orang yang naik haji, atau dari “Safa” berarti suci dan bersih, berasal dari “Sofhia” asal kaya Yunani yang berarti hikmah atau filsafat, mungkin berasal dar “Suffah” nama suatu tempat di pinggir Masjid Madinah tempat pengajaran Nabi Saw terhadap para shahabat, atau berasal dari “Suf” berarti bulu domba atau kambing, bahan pakaian bagi orang – orang Sufi yang berasal dari Syiria.

Adapun secara terminologi (istilah), Tasawuf adalah: Membersihkan jiwa dari pengaruh bendawi yang menyesatkan masuk ke dalam budi menurut contoh yang dicontohkan Nabi Saw dan keluar dari budi yang rendah, sehingga mudah menuju Allah SWT. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Prof. Dr. Hamka dan Abu Muhammad al Jurairai (az-Zahabi, jilid II: t.t.; 339).

Secara garis besar, bahwa tasawuf itu dapat dibagi dua macam, yaitu: (1) Tasawuf Teoritis, yang didasarkan pada pembahasan, pengamatan, dan pengkajian, dan (2) Tasawuf Praktis, yang di dasarkan pada kezuhudan dan eskatisisme dalam rangka taat pada Allah SWT, banyak berdzikir dan latihan-latihan keruhanian bersama Allah SWT.

Apabila kita tilik kedudukan tiap-tiap bagian di atas, mempunyai kaitan yang sangat erat dengan Kitabullah Ta'ala, masing-masing mempunyai metode tafsirnya secara sendiri-sendiri, yaitu:

(a). Tipologi Tafsir Sufi Nazhari

Sebagaimana dimaklumi, bahwa di kalangan sebagian penganut tasawuf, telah bercampur dengan beberapa ajaran filsafat dan kebudayaan lain di luar Islam. Dengan demikian sebagaimana tafsir Mu'tazilah dan Syi'ah yang telah keluar dari kode etik tafsir yang diharapkan Allah SWT, maka tafsir sufi pun demikian, mereka para mufassir sufi telah berusaha menyelewengkan penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an dengan arti yang tidak sejalan dengan apa yang dikehendaki Allah Ta'ala (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 246).

Muhyiddin Ibnu 'Arabi adalah orang yang dianggap sebagai guru besar aliran tasawuf ini, ketika beliau menafsirkan Q.S. Maryam (19) ayat 57 berikut:

Artinya: "Kami angkat martabatnya ke tempat yang tinggi".

Ia berkata: "Tampat yang tinggi adalah tempat beredarnya ruh alam falak-falak (benda-benda langit) yaitu falak matahari. Disitulah maqam (tempat) ruhani nabi Idris a.s. Di atasnya terdapat tujuh falak dan di bawahnya terdapat tujuh falah, Jadi, tempat itu adalah tempat yang kelima belas. Selanjutnya ia berkata: "Tempat yang tinggi itu untuk kita (pengikut- pengikut nabi Muhammad Saw), sebagaiamana telah difirmankan Allah Ta'ala dalam al-Qur'an Surah Muhammad (47) ayat 35 berikut :

Artinya: "Kalian adalah orang – orang yang paling tinggi dan Allah senantiasa bersama kalian".

Jadi, ketinggian yang ditunjukkan oleh Ibn 'Arabi ini adalah ketinggian tempat, bukan ketinggian kedudukan (az-Zahabi, jilid II: t.t.; 340 dan Mahmud Basuni Faudah: 1967; 247).

(b). Tipologi Tafsir Sufi Isyari

Adalah penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an dengan penta'wilan yang menyalahi ketentuan-ketentuan zhahir ayat, karena ingin mengemukakan isyarat-isyarat tersembunyi yang nampak oleh mufassir penganut sufi tersebut setelah melakukan berbagai bentuk riyadhah keruhanian dengan allah SWT. (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 249).

Adapun perbedaannya, antara tafsir sufi Nazhari dengan tafsir sufi Isyari adalah: Tafsir Sufi Nazhari itu dibina atas dasar muqaddimah dan pokok-pokok pikiran yang tercela dalam paham penafsiranny. Setelah itu Sang penafsir menyelewengkan penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an agar sesuai dengan poko pikirannya. Sedang, Tafsir Sufi Isyari adalah tidak mengandung hal seperti itu. Tafsir ini

dibangun atas dasar riyadhah keruhanian, yang telah ditetapkan oleh Sang Mufassir sufi bagi dirinya sendiri, yang dengannyaia dapat sampai kepada suatu keadaan yang bisa menerima isyarat-isyarat dan kelimpahan-kelimpahan Illahi.

Dari segi lain, Tafsir Sufi Nazhari menganggap bahwa apa yang ditafsirkannya itu sudah merupakan segala-galanya dari makna yang terkandung dalam ayat. Sedangkan Tafsir Sufi Isyari tidaklah mengingkari makna zhahir ayat, dan tidak menganggap apa yang ditafsirkannya itu sudah mencakup apa yang terkandung dalam makna ayat secara komunal (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 250).

Sebagaiamana orang memprtanyakan, apakah Tafsir Sufi Isyari memiliki dalil tasyri' dan kapan lahirnya? Yang pasti jelas sekali tafsir ini memiliki dalil tasyri' dan lahir pada masa Rasulullah Saw dan pada masa para shahabat mulia. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 82 berikut :

Artinya:"Apakah mereka tidak merenungkan Al-Qur'an? Kalau sekiranya Al-Qur'an itu bukan di sisi Allah, niscaya mereka akan mendapatkan banyak pertentangan di dalmnya".

Juga firman Allah SWT dalam al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 78 berikut :

Artinya: "..maka mengapakah orang-orang ini hampir-hampir tidak dapat memahami pembicaraannya".

Para ulama telah menetapkan persyaratan-persyaratan yang mesti di penuhi oleh tafsir Isyari, untuk dapat diterima diantaranya: (1) Tidak bertentangan dengan makna zhahir dari susunan kalimat ayat-ayat al-Qur'an; (2) Harus didukung oleh penguat syara'; (3) Tidak bertentangan dengan syara' atau akal, dan (4) Tidak

menyeleweng dari susunan ayat al-Qur'an (az-Zahabi, jilid II: t.t.; 377 dan Mahmud Basuni Faudah: 1967; 255).

Diantara kitab Tafsir Isyari adalah Gharibul Quran wa Ragha'ibul Furqan, dikarang oleh Imam An Naisaburi (wafat 109 H), Tafsir Al Quranul 'Azhim, karya Imam At Tustari. (200-383 H), Haqa'iqut Tafsir, karya Imam As Sulami, (330-412 H), dan 'Araisyul Bayan fi Haqaiqil Quran, karya Imam Abi Muhammad Asy Syirazy, (wafat 666 H) (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 257-264).

Demikanlah, telah kita ketahui berbagai macam aliran dalam bidang tafsir ini, sesungguhnya masih banyak macam-macam aliran dalam bidang ini, namun mudah-mudahan dengan apa yang telah penyusun paparkan dapat mewakili akan kesemuanya itu. *Wallahu 'A'lam*

BAB IV

KONDISI OBYEKTIF PERKEMBANGAN METODOLOGI ILMU TAFSIR KONTEMPORER

A. Kondisi Obyektif Perkembangan Metode Tafsir

Perlu disadari bersama, bahwa pengembangan metode tafsir selama ini mengalami stagnasi, metode yang selama ini ada sesungguhnya peninggalan pada ke-3 atau ke-4 Hijriyah (M. Quraish Shihab: 2002). Kondisi ini jelas sangat mempengaruhi kuantitas dan kualitas perkembangan tafsir sendiri, kalapun produk tafsir masih tetap ada, walau pada skala yang sangat minimal, namun keberadaanya tidak lebih dari *"qila wa qalu"* saja (Hamka: 1976) dari tafsir-tafsir terdahulu. Bahkan lebih parah lagi ada sebagian ulama yang menganggap bahwa ilmu-ilmu keislaman *(islamic studies),* semisal ilmu tafsir (metode tafsir di dalamnya), 'ulumul qur'an, 'ulumul hadis, fiqh, tafsir, kalam, dan seterusnya dianggap sebagai ilmu yang sudah baku *(establish),* atau dalam istilah Imam asy-Syuyuthi dalam *Al-Itqan* adalah *nadhaja wa ihtaraqa.* Namun kondisi ini juga telah mendorong sebagian saintis muslim yang *consern* terhadap keberadaan *islamic studies* semisal metode tafsir untuk terus mengembangkan keberadaan ilmu-ilmu keislaman yang demikian urgen.

Sesungguhnya, bila menengok sejarah umat Islam terdahulu, umat Islam pernah mengalami pencapaian puncak kejayaan pada

berbagai bidang, termasuk puncak pencapaian perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga masa itu sering disebut sebagai masa keemasannya *(the golden age)*. Namun belakangan prestasi tersebut, sedikit banyak telah menjadi beban psikologis bagi para intelektual muslim dewasa ini, sebab secara tidak langsung mereka dituntut harus menyamai "rekor" yang begitu gemilang (Albert Hourani: 1983). Sebagaimana diakui Merryl Wyn Davies (2002; 2), dampaknya juga dirasakan dan segaligus menjadi problem intelektual bagi umat Kristen. Apalagi kalau melihat perkembangan ilmu pengetahuai di Barat yang sudah begitu jauh meninggalkan khazanah intelektual muslim modern dengan aneka ragam teknologi yang super canggih, membuat beban psikologis umat Islam semakin berat dan berakibat pada kegamangan yang akut (Hasan Hanafi: 1980; 76-91).

Ketertinggalan yang demikian jauh dari dunia Barat, jadi menjadi sesuatu yang wajar dan menjadi sebuah konsekuensi, mengingat umat Islam begitu terlena oleh keberhasilan pendahulu-pendahulunya, di tambah lagi oleh adanya upaya menutup diri dari setiap usaha-usaha pembaharuan *(tajdid)*, jargon "pintu ijtihad tertutup" justru melengkapi keterpurukan umat Islam dalam setiap bidang kehidupan (Harun Nasution: 1995; 75). Dan pada akhirnya, sinyalemen Alvin Toffler (1970) *"Future Shock"* begitu telak mengenai umat Islam (Alvin Toffler: 1989). Akibat dari itu semua, krisis intelektual dan adanya stagnasi penemuan ilmu pengetahuan semakin memperpanjang "catatan hitam" kajian Islam *(Islamic Studies)* yang mandul.

Wacana *Islamic Studies* dengan sentuhan baru di era globalisasi, meminjam istilah Anthony Giddens (1998; 18-19), menjadi sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Belum lagi sebagaimana yang

diungkap oleh Mahathir Mohamad (2002), bahwa globalisasi juga diiringi oleh bermunculannya berbagai realitas baru yang harus direspons. Bagaimana mungkin kita memiliki kepercayaan diri untuk mengatakan *Islam ya'lu wala yu'la 'alaihi* dan *Islam rahmatan li al 'alamin*, sementara untuk menghadapi permasalahan-permasalahan internal saja sudah tidak berdaya, lalu bagaimana dengan permasalahan eksternal yang multi kompleks, dan sejauh mana kontribusi umat Islam yang konon diklaim sebagai umat pilihan *(khaira ummah)*.

Justivikasi tersebut tidaklah berlebihan, ketidakberdayaan ini tercermin dari semakin menumpuknya permasalahan bangsa dewasa ini. Bukankah umat Islam merupakan mayoritas dari rakyat Indonesia, bukankah orang-orang yang dianggap bermasalah dewasa ini juga sebagian besar adalah umat Islam, dan bagaimana dengan teror yang dilakukan oleh "oknum" yang notabene juga beragama Islam? Lalu apakah umat Islam Indonesia sanggup mengatasi setiap permasalahan tersebut? Jawabannya belum. Sebab dari hari ke hari justru krisis yang melanda bangsa Indonesia semakin akut dan multi komplek, sehingga wajah negeri ini semakin suram.

Untuk menyelesaikan berbagai persoalan tersebut di atas, nampaknya sudah waktunya harus melakukan upaya penggeseran paradigma baru dari paradigma konvensional ke paradigma yang aplikatif, dengan mendudukan norma-norma agama sebagai *guide* (pembimbing). Menumpuknya berbagai persoalan umat, disinyalir paling tidak karena dua sebab, yaitu: Ilmu yang selama ini berkembang dianggap sudah tidak mampu mengatasi berbagai persoalan umat dan ilmu-ilmu tersebut juga begitu kering dari nilai-nilai transendensi (nilai ketuhanan).

Sesungguhnya usaha untuk membangun kembali kajian Islam *(Islamic Studies)* sudah banyak dilakukan oleh para intelektual Muslim, walaupun pada akhirnya mereka harus berhadapan dengan dinding kekuasaan dan egoisme pro status quo. Berbagai eksperimen ilmiah yang dilakukannya harus ditebus dengan fatwa hukuman mati. Di sini dapat disebutkan beberapa kasus seperti yang menimpa Mahmoud Mohammad Taha (1910-1985) dari Sudan diekskusi mati dengan tuduhan murtad oleh pengadilan pemerintah Sudan, Subhi Shalih (w. 1986) dari Libanon dibunuh oleh seorang Syi'ah bersenjata, Farag Fuda (1945-1992) dari Mesir dibunuh karena terlalu kritis terhadap Islam ekstrimis, Muhammad Sa'id (1947-1995) dan Abderrazak Redjam (1957-1995) dari Algeria dieksekusi oleh sebuah faksi Islam militan, Nashr Hamid Abu Zaid dari Mesir dituduh murtad dan dikenai fatwa hukuman mati yang memaksanya untuk hijrah dari Mesir, dan karya-karya Muhammad Syahrur dilarang beredar di negerinya sendiri dengan keputusan pengadilan Syiria (M. Amin Abdullah: 2004).

Melihat kondisi seperti ini, meskipun usaha untuk membangkitkan kembali kajian Islam *(Islamic Studies)* sudah banyak dilakukan oleh para intelektual Muslim, namun tampaknya wacana kajian Islam komtemporer masih harus melalui sejumlah hambatan dan rintangan yang cukup panjang (M. Amin Abdullah: 2000). Hambatan yang dihadapi dalam wacana studi Islam, misalnya masih adanya anggapan bahwa kajian Islam *(Islamic Studies)* sesuatu yang sangat mewah dan mahal bagi umat Islam kebanyakan, sehingga baru dapat dikonsumsi oleh masyarakat elite-akademis saja dan sebagian besar kaum Muslimin masih merasa terlalu berat untuk menerima wacana tersebut. Mereka, dengan meminjam istilah M.

Amin Abdullah, memahami antara yang sakral dan yang profan atau antara yang normatifitas dan yang historisitas masih secara tumpang tindih (M. Amin Abdullah: 2002). Untuk itu, upaya membuat strategi-strategi baru dalam rangka mencari arah baru paradigma kajian Islam *(Islamic Studies)* pada masa kontemporer begitu mendesak harus dilakukan.

Penelitian ini akan berusaha untuk mengembangkan metode tafsir yang merupakan bagian dari *Islamic Studies* melalui suatu intregrasi antara *Islamic Sciences* dengan *Social Sciences*. Penelitian didasarkan pada asumsi, bahwa kontribusi ilmu-ilmu sosial terhadap pengembangan metode tafsir sangat mungkin dilakukan mengingat keberadaan ilmu-ilmu sosial wilayah majiannya sudah demikian maju. Peneliti juga sadar, antara *Islamic Studies* dengan *Social Sciences* memiliki banyak perbedaan, baik pada aspek paradigma, metodologi, epistemologi, dan model berpikir yang digunakan. Namun hal ini tidak berarti keduanya tidak memiliki kesamaan dan tidak dapat dipertemukan.

B. Pengembangan Metode Tafsir

Beberapa pemikir Muslim kontemporer, sebagaimana sering diungkapkan M. Amin Abdullah dalam hampir setiap pertemuan ilmiah, semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullah Ahmed al-Na'in, Riffat Hassan, Fatima Marnisi, dan lainnya menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies,* khususnya paradigma keilmuan fikih dan kalam. Fikih dan implikasinya pada tatanan pola pikir dan pranata sosial yang dihadirkannya dalam kehidupan Muslim dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khusunya dalam hal-hal yang terkait

dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak asasi manusia, hukum politik, wanita, dan pandangan tentang non-Muslim (M. Amin Abdullah: 2003). Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, -banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup – tetapi tetap saja *Ulumuddin* khusunya ilmu-ilmu fikih dan kalam tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, keilmuan fikih yang berimplikasi pada cara pandang dan tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-18 dan 19, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat, dan begitu selanjutnya (Charles Kurzman: 1998).

Kegelisahan juga dirasakan oleh Richard C. Martin (1985; 1-18), seorang islamisis dari Arizona University, dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies* dan Muhammed Arkoun (1986) dari Sorbonne, Paris dalam bukunya *Tarikhiyyah al-Fikr al-Araby al-Islamy* dan *al-Fikr al-Usuly wa Istihalatu al-Ta'sil: Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy*, juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqd al-Khitab al-Diniy* (1994), dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berfikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al-Ghazzali sebagai *Ulumuddin* pada abad ke-10 dan 11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirilis oleh

ilmuan-ilmuan muslim kontemporer yang sebagian diantara mereka telah disebutkan dimuka.

Ketika kedua tradisi pola keilmuan tersebut bertemu dan berdialog, maka kerangka teori, metode, pendekatan yang digunakanpun perlu berubah. Kerangka teoritik yang digunakan Fazlur Rahman menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih *(Ushul Fiqh)* yang biasa sangat populer di kalangan *Ushulliyun* dan fuqoha yaitu *Qot'iyat* dan *Zanniyyat*. Ia talah memodifikasinya dengan teori *Double Movement* dalam formula hubungan yang bersifat rasional intrinsik antara wilayah ideal moral al-Qur'an dan legal spesifik fikih (Fazlur Rahman: 1982; 13-42). Muhammed Arkoun mempermasalahkan hilangnya dimensi historisitas dari keilmuan fikih dan kalam. Ia dengan tegas memprtanyakan keabsahan pengekalan teori-teori kalam, fikih, dan tasawuf (Muhammed Arkoun: 1986; 172-173). Dan ujung-ujungnya Arkoun mengusulkan perlunya *shifting paradigm* dari corak berpikir Islam yang bersifat *al-aql al-lahuty* terlebih *al-aql al-lahuty al-siyasi*, kecorak pemikiran yang lebih bersifat *al-Aql al-Jadid al-Istitla'iy* (Muhammed Arkoun: 2002; 295).

Demikian juga Abdullahi Ahmed al-Na'im mempertanyakan teori *naskh-mansukh* yang biasa digunakan para fuqaha, dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makiyyah yang lebih bersifat universal tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyah yang lebih bersifat partikular-spesipik (Abdullahi Ahmed An'naim: 1990). Sedang Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud Muhsin (1987) mempertanyakan keabsahan hadis-hadis misoginik dengan memanfaatkan analisis gender.

Sementara Muhammad Shahrur (1990), seperti dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an*, dengan teori *hudud* yang diperkenalkannya juga mempersoalkan akurasi analisis dan kerangka keilmuan Islam klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer. Kegelisahan akademik juga sering dilontarkan oleh M. Amin Abdullah (2003), bahwa kelemahan yang melanda umat Islam dewasa ini, terutama karena dalam pemecahan berbagai masalah hanya mencukupkan diri dengan menyodorkan teks-teks nash *(kadlarah al-nash)* al-Qur'an dan al-Sunnah dengan tidak disertai *hadlarah al-,ilm wa al-falsafah*.

Untuk mengatasi itu semua, maka upaya untuk mencari solusi baru guna membangun arah baru paradigma kajian Islam *(Islamic Studies)* di era kontemporer merupakan tuntutan yang sangat mendesak, terutama guna merealisasikan terbentuknya teknologi keberagamaan.

C. Kerangka Teoritis Pengembangan Metode Tafsir

Dalam karyanya Strategi Kebudayaan (1976), Van Peursen menyatakan bahwa kebudayaan adalah endapan dari kegiatan dan karya manusia, yang meliputi segala manifestasi dari kehidupan manusia, seperti agama, kesenian, filsafat, ilmu pengetahuan, tata negara, dan lain sebagainya. Bahkan termasuk dalam pengertian kebudayaan adalah tradisi, dalam arti pewarisan atau penerusan norma-norma, adat istiadat, kaidah-kaidah, dan harta-harta. Tradisi ini bukanlah sesuatu yang tak dapat diubah, melainkan harus dipadukan dengan aneka ragam perbuatan manusia dan diangkat keseluruhannya. Manusialah yang membuat sesuatu dengan tradisi, baik untuk diterima atau ditolak atau diubahnya. Karena itu, kebudayaan merupakan cerita tentang perubahan-perubahan, dimana manusia selalu memberi wujud

baru kepada pola-pola kebudayaan yang sudah ada (C.A. van Peursen: 1976; 9-11).

Dalam konteks kajian Islam *(Islamic Studies)*, semua pemikiran yang meliputi interpretasi terhadap teks al-Qur'an dan pemahaman konteks sosio-historis-antropologis hadis nabi merupakan endapan dari kegiatan dan karya manusia. Interpretasi teks al-Qur'an dan pemahaman hadis selalu berubah-ubah sesuai dengan konteks fokus dan tempusnya. Hasil interpretasi dan pemahaman tersebut dapat juga disebut sebagai kebudayaan, yakni kebudayaan Muslim. Bagi Van Peursen yang terpenting dari kebudayaan adalah "dengan kebudayaan kita berbuat sesuatu". Dengan demikian, inti kajian kebudayaan adalah bagaimana masalah kebudayaan dapat ditangani, dikelola, atau diperalat, yang dalam istilah Van Peursen disebut strategi kebudayaan (pengelolaan konsep kebudayaan) (C.A. van Peursen: 1976; 12). Filsafat kebudayaan modern harus diarahkan untuk meninjau kebudayaan tertentu sebagai suatu strategi atau *masterplan* bagi hari depan. Bagi Van Peursen (1976 ; 166-177):

"Kebudayaan jangan dipandang sebagai sebuah titik tamat atau keadaan yang telah tercapai, melainkan terutama sebagai sebuah penunjuk jalan, sebuah tugas: Kebudayaan ibarat sebuah cerita yang belum tamat yang masih harus disambung. Maka kebudayaan dewasa ini harus dilukiskan sebagai suatu tahap, sebagai suatu bagian dalam cerita tentang sejarah perkembangan".

Dengan kutipan diatas, Van Peursen ingin menyatakan bahwa tiga tahap perkembangan sejarah kebudayaan manusia (*mitologis, ontologis, dan fungsionil*), sebagaimana dilontarkan August Comte tidaklah dapat dikatakan sudah tamat. Akan tetapi dalam setiap tahap tersebut pasti terdapat sisi-sisi negatifnya, dan setiap tahap

perkembangan yang menyertainya merupakan hasil dari strategi kebudayaan dalam mengeliminir setiap sisi negatif perkembangan sebelumnya. Bahkan dampak negatif dari tahap fungsional (melalui proses belajar: berupa konsumsi) mempunyai jangkauan jauh yang belum dapat ditinjau keseluruhannya.

Meskipun demikian, dengan suatu rencana kebudayaan yang akan datang, Van Peursen memberikan salah satu alternatifnya yang disebut dengan istilah etika interaksi, yaitu etika yang mempunyai hubungan timbal balik antara kesadaran etis dan masalah-masalah konkrit, etika ini juga selalu mengangkat daya kekuatan alam dan masyarakat dengan bidang tanggung jawab manusiawi. Oleh karena itu, evaluasi kritis terhadap setiap perkembangan kebudayaan sangat diperlukan dalam rangka membuat sebuah rencana guna membebaskan manusia dari penjara-penjara (sisi-sisi negatif) yang telah dibuatnya sendiri (C.A. van Peursen: 1976; 193).

Dalam setiap kebudayaan selalu ada sebuah ketegangan antara yang imanensi (serba terkurung) dan transendensi (yang mengatasi sesuatu, berdiri diluar sesuatu). Dalam konteks pergaulan antara manusia dan kekuasaan-kekuasaan sekitarnya, imanensi berarti sikap tertutup dan transendensi berarti sikap terbuka. Kekuasaan yang dimaksudkan disini adalah segala sesuatu yang menyodorkan diri kepada kita dan mempengaruhi kita, baik yang terdapat di alam raya, pola-pola sosial, teknologi, seksualitas, kebahagiaan, lingkungan Ilahi dari segala sesuatu yang tidak termasuk dalam diri pribadi manusia dan justru mempengaruhi sikap manusia (C.A. van Peursen: 1976; 24). Imanensi dalam konteks seperti ini merupakan sebuah sikap tertutup manusia yang menyerah kepada keterkurungan norma-norma, kaedah-kaedah, pola-pola, dan tradisi-tradisi yang sudah mengikatnya,

sehingga tidak ada pilihan lain kecuali hanya mengikutinya. Transendensi adalah sikap terbuka yang berusaha melepaskan diri dari keterikatan norma-norma, kaedah-kaedah, pola-pola, dan tradisi-tradisi yang selama ini telah membelenggunya, sehingga dapat membuat rencana kebudayaan yang lebih tepat bagi manusia pada masanya.

Hal serupa (ketegangan antara sikap imanensi dan transendensi) di atas pun juga terjadi dalam wilayah sejarah perkembangan kajian Islam *(Islamic Studies)* kontemporer. Banyak hal yang selalu melibatkan ketegangan-ketegangan antara imanensi (sikap tertutup) dan transendensi (sikap terbuka): antara wacana Islam yang bersifat tertutup dan wacana Islam yang bersifat terbuka -meminjam istilah M. Amin Abdullah- antara normativitas *versus* historisitas (M. Amin Abdullah: 1996).

Hans Kung (2003; 158) berpendapat, ada tiga persoalan pokok yang segera mencuat ke permukaan pasca krisis modernitas, yaitu (a) munculnya ketegangan dan polarisasi baru yang berbahaya antara kaum beriman dan kaum tidak beriman, jem,aat gereja dan kaum sekuler baru, klerik dan anti klerik, (b) akan munculnya "benturan peradaban", misalnya antara peradaban Islam atau Konfusian dengan peradaban Barat, dan (c) hubungan harmonis antar agama-agama akan terhalang oleh pemahaman dogmatisme yang ekslusif. Itu semua bakal terjadi disetiap belahan dunia, Amerika, Eropa, Asia, dan Afrika.

M. Amin Abdullah menduga tanpa dibarengi dengan latar belakang pendalaman dalam diskursus kefilsafatan, agak sulit mencermati alur dan memahami era posmodernisme baik untuk mengapresiasinya atau untuk mengkounter argumentasinya. Dalam pengertian ini, Ernes Gellner (1992; 24), seorang antropolog Inggris,

menganggap bahwa posmodernisme tidak lain dan tidak bukan adalah *relativisme* dalam bentuk dan wajahnya yang baru. Sementara yang menjadi ciri atau struktur fundamental dari posmodernisme adalah dekonstruksionisme, relatiivisme, dan pluralisme (M. Amin Abdullah: 1993; 110-112).

Dekonstruksionisme adalah suatu pandangan atau aliran dalam filsafat yang memandang bahwa segala permasalahan untuk sampai pada perbaikan dapat melalui perubahan secara totalitas. Bagi aliran ini, pengembangan metodologi tafsir tidak dapat dilakukan kecuali melalui cara mendekonstruksi atau merubah secara totalitas struktur dari metodologi tafsir yang sudah ada dan diganti dengan baru sama sekali.

Adapun pola pikir relativisme adalah suatu cara pandang atau aliran dalam filsafat yang meyakini bahwa semua realitas yang ada bersifat relatif dan nisbi, oleh karena semua bersifat relatif maka tidak ada entitas yang absulote atau pasti. Demikian pula, metodologi tafsir bersifat relatif sehingga dapat berubah begitu saja bila dikehendaki. Sementara pluralis adalah suatu pandangan yang mengacu pada adanya keanekaragaman realitas, termasuk adanya realitas yang beragama dalam wacana suatu ilmu. Hal ini juga terjadi pada adanya pluralitas pemikiran dalam metodologi tafsir.

D. Metode Tafsir Feminis Sosiologis Suatu Alternatif

Tuhan mewahyukan al-Qur’an kepada Muhammad Saw. bukan sekadar sebagai inisiasi kerasulan, apalagi suvenir atau nomenklatur. Secara praksis, al-Qur’an bagi Muhammad Saw. merupakan inspirasi etik pembebasan yang menyinari kesadaran dan gerakan sosial dalam membangun masyarakat yang sejahtera, adil dan manusiawi. Sebab,

tujuan dasar Islam adalah persaudaraan universal, kesetaraan, dan keadilan sosial (Islah Gusmian: 2006).

Kontemplasi yang dilakukan Muhammad Saw. di gua Hira, yang kemudian mengantarkan dirinya memeroleh pengalaman agung, menerima wahyu dari Tuhan untuk kali pertama, hakikatnya merupakan refleksi dan transendensi atas kenyataan-kenyataan sosial masyarakat Arab yang timpang saat itu: sistem ekonomi yang memihak kepada golongan kaya, dominasi laki-laki, dan otoritas sosial serta politik memusat di tangan klan-klan yang dominan.

Dengan demikian, al-Qur'an saat itu terinternalisasi pada diri Muhammad Saw. yang selalu aktif mempersiapkan diri membuka kaca mata analisis sosial dalam merespons realitas sosial, ekonomi dan politik yang dihadapi masyarakat saat itu. Wahyu yang turun masa awal kerasulannya, misalnya, sangat lekat dengan kritik etik sosia, kritik atas orang yang mengakumulasi kekayaan dengan tanpa batas (Q.S. al-Takâtsur: 1-8), larangan menghardik anak yatim dan menelantarkan orang miskin (Q.S. al-Dhuhâ: 6-10), ketimbang corak kritik teologis. Hal ini menunjukkan betapa transformasi sosial yang dilakukan Muhammad Saw., tidak lepas dari kemampuannya dalam membaca problem-problem sosial yang dihadapi masyarakat saat itu. Dan dengan demikian, artinya bahwa al-Qur'an yang diwahyukan kepadanya tidak lahir dari ruang hampa yang kedap dari problem sosial, ekonomi dan politik yang melilit masyarakat saat itu (Islah Gusmian: 2006).

Kini, lima belas abad telah berlalu. Al-Qur'an telah terkodifikasi ke dalam satu mushhaf dan satu teks standar. Lalu, bagaimana kita mesti memahaminya dalam konteks problem sosial yang kompleks yang kita hadapi sekarang? Pertanyaan ini jelas berkaitan dengan

problem metodologi penafsiran. Perlu disadari, bahwa sebagai wahyu yang telah mengalami tekstualisasi, al-Qur'an telah menjadi teks tertutup. Mohamed Arkoun menyebutnya sebagai *corpus resmi*. Artinya, jumlah ayat dan surahnya tidak lagi bisa bertambah, pun apalagi dikurangi. Namun, pembacaan terhadapnya, sebagai proses penggalian makna-makna konseptual yang bermanfaat bagi kehidupan umat manusia, tentu selaiknya tidaklah pernah tertutup dan atau hanya dimonopoli oleh suatu komunitas tertentu secara hegemonik. Sebab, sebagai teks, al-Qur'an secara inhern tidaklah akan pernah bisa 'berbicara' sendiri, ia mesti disuarakan dengan 'pembacaan-pembacaan' secara produktif. "*Al-Qur'ân bayna daftayi al-mushhaf lâ yanthiqu, wa innamâ yatakallamu bihi al-rijâl*," kata Imam Ali. Pembacaan yang produktif ini tentu mengandaikan adanya metodologi tafsir.

(1). Model Tafsir Teosentris-Indeologis

Sejauh ini dalam studi keilmuan Islam klasik, menurut Gusmian (2006), sebagai suatu metode dalam memahami kitab suci al-Qur'an, ilmu tafsir termasuk dalam lingkup ilmu keislaman yang bersifat *single tradition;* tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Kitab-kitab *`Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks. Belum memasuki ranah problem konteks sosial di mana penafsir berada (Manna' Kholil al-Khathtahn; 1973). Lalu, pada era sekarang muncul pemikir-pemikir baru yang merumuskan metodologi baru dalam pembacaan teks kitab suci. Sekadar menyebut contoh, Riffat Hassan membangun hermeneutik al-Qur'an feminis dengan menyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa

yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam Al-Qur'an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam al-Qur'an (Riffat Hassan; 1994: 116).

Amin al-Khuli (w. 1966 M.) ketika berhadapan dengan teks al-Qur'an, membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitâb al-`Arabiyyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral al-Qur'an. Dalam usahanya ini, al-Khuli sama sekali tidak bermaksud menyejajarkan status al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap oleh Nabi Muhammad Saw. Pandangan al-Khuli ini yang kemudian dikembangkan oleh Nashr Hamid Abu Zayd. Dia berpandangan bahwa studi al-Qur'an haruslah dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis. Studi tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam kajiannya tentang al-Qur'an (Islah Gusmian; 2006 dan J.J.G. Jansen; 1997).

Hassan Hanafî (lahir 1935 M.) mengintrodusir sebuah hermeneutik al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutik al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian

atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Dan jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis. Teori Hanafî ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu (Hasan hanafi; 1981: 69). Dalam hermeneutik Al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain (Islah Gusmian: 2006).

Dalam konteks problem sosial kemanusiaan, model pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi di atas sungguh menarik. Sebab sejauh ini, pembacaan kitab suci dalam sejarahnya yang amat panjang, tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Pada sisi lain, teks kitab suci menjadi pusat dan sekaligus pemegang otoritas. Yang berkuasa di dalam menentukan suatu paradigma adalah teks, ukuran untuk menyelesaikan problem-problem kehidupan masyarakat adalah teks. Problem sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan, selalu dikembalikan (sebagai bentuk penyelesaian) kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirnya tentu bersifat deduktif yang berpangkal pada teks dan realitas harus sesuai dan tunduk kepada teks. Maka, tafsir sebagai metode pembacaan kitab suci dengan demikian masuk di dalam lingkaran "peradaban teks". Ia sangat lekat, meminjam pemetakan Mohamed Abied Al-Jabiri, dengan *al-`aql al-bayânî* atau yang oleh Mohamed Arkoun dimasukkan ke dalam *al-`aql al-lâhûtî*, sama halnya dengan Kalam, Fikih, Falsafah dan tasawuf, dalam

mainstream tradisi keilmuan Islam tradisional (Mohamed Arkoun: 2002; 308).

Dalam lingkaran peradaban teks tersebut, sejarah perkembangan tafsir dalam konteks nalar formatifnya, secara umum menurut Masdar F. Mas'udi (2003; 4) setidaknya berkisar pada dua pendulum besar. *Pertama*, nalar teosentris. Yaitu penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan dan tentu dibela. Maka, ketika bicara mengenai masalah keadilan, maka keadilan yang dimaksud adalah keadilan Tuhan. Ketika bicara soal kasih sayang, maka konteksnya selalu ditarik dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Ketika bicara soal kekuasaan dan kebebasan, maka yang muncul adalah kekuasaan dan kebebasan Tuhan. Begitulah seterusnya. Dalam konteks nalar tafsir yang demikian, Tuhan telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah, sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia. Para mufasir dengan segala kemampuannya tampil untuk membela-Nya. Itulah akhirnya, tafsir menjadi bersifat sangat teosentris.

Membesarkan, mensucikan dan mengagungkan Tuhan memang suatu kesadaran yang logis di dalam syariat agama. Namun, bila kemudian sikap ini menyingkirkan kajian atas problem-problem kemanusiaan, maka wacana tafsir hanya dikembangkan dalam *mainstream* pembelaan dan pengagungan Tuhan. Al-Qur'an dan penafsirannya, akhirnya hanya dipersembahkan untuk Tuhan. Padahal, seperti kita tahu, al-Qur'an merupakan petunjuk bagi kehidupan umat manusia di dunia ini, bukan untuk Tuhan. Al-Qur'an merupakan inspirasi gerakan pembebasan dalam struktur masyarakat yang

menindas, rasis dan ahumanis, bukan sebatas praktik-praktik ritual sebagai bentuk pengagungan Tuhan (Islah Gusmian: 2006).

Tafsir era klasik sangat didominasi dengan model tafsir teosentris ini. Polemik di kalangan para teolog Muslim, seputar masalah sifat dan perbuatan Tuhan: apakah manusia bisa melihat-Nya secara langsung kelak di surga, apakah Tuhan mempunyai tangan seperti manusia, Kalam Allah makhluk atau tidak, dan seterusnya, telah mewarnai dengan kental wacana tafsir pada masa itu. Para teolog memperdepatkan masalah-masalah di seputar eksistensi Tuhan. Muktazilah yang sering dianggap sebagai aliran rasionalisme di dalam Islam, pada kenyataannya rasionalisme mereka itu hanya untuk membela keagungan dan kesucian Tuhan, bukan membela problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam pada saat itu. Secara praksis, tafsir saat itu telah mengabaikan persoalan-persoalan sosial kemanusiaan serta menjadi kehilangan spirit pembebasan dalam mengurai problem sosial kemanusiaan tersebut.

Yang *kedua*, nalar tafsir ideologis. Yakni pembacaan atas kitab suci yang telah berorientasi pada problem-problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Tafsir ideologis ini berkutat pada pengukuhan atas paham, aliran dan madzhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Maka, muncullah aliran tafsir Sunni, tafsir Syi`ah, tafsir Muktazilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul

tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih (Fahd Ibn Abdurrahman Ibn Sulaiman al-Rum: 2002 dan Islah Gusmian: 2006).

Misalnya, kalangan Syi'ah memaknai surah al-Ra<u>h</u>mân: 19-22, *marajal ba<u>h</u>raini yaltaqiyân, bainahumâ barzakhul lâ yabghiyân, fabiayyi âlâ irabbikumâ tukadzdzibân, yakhruju minhumal lu`lulu wal marjân*, Artinya: "Dia memberikan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan", dua lautan dimaknai dengan Ali dan Fatimah; *barzakh* (batas) adalah Muhammad; mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husain (Al-Jabiri: 1993; 306). Al-Qusyairi menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: Allah menjadikan dua lautan hati, yaitu lautan khauf dan lautan rajâ'. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi.

Nalar tafsir ideologis maupun teosentris telah terjadi sangat lama dalam sejarah umat Islam, dan melapuk di dalam sistem kesadaran mereka. Dalam rentang waktu yang lama tersebut, tafsir ideologis telah memunculkan pertarungan ideologi dan pertarungan madzhab, baik di dalam bidang teologi, fikih, filsafat maupun tasawuf. Mereka saling rebut ayat kitab suci lalu ditafsirkannya secara ideologis, untuk mengukuhkan paham-paham mereka. Akhirnya, yang muncul adalah apa yang disebut Nashr Hâmid Abû Zayd (1994; 926) sebagai *qirâ'ah al-mughridhah* atau tafsir ideologis (*talwîn*). Orang membaca al-Qur'an secara tendensius, diletakkan dalam kerangka ideologi yang telah dibangunnya terlebih dahulu, tanpa mempunyai pijakan epistemologis yang kuat terhadap gagasan pokok kitab suci. Sehingga, yang tampak seakan-akan ada ayat-ayat al-Qur'an yang pro aliran Qadariah dan pada sisi lain ada ayat-ayat yang pro aliran

Jabariah. Fakta ini di dalam sejarah bukan hanya akan menampilkan al-Qur'an dalam kerangka yang ambigu, tetapi bahkan yang lebih telak, menjadikan al-Qur'an kehilangan *elan vital*-nya di dalam mengurai dan mencari penyelesaian atas problem-problem kehidupan dan sosial umat manusia.

Meski kedua nalar tafsir tersebut telah berlangsung lama dalam sejarah umat Islam, tetapi tidak memberikan sumbangan penting terhadap proses humanisasi di tengah problem riil masyarakat Muslim, karena keduanya tidak mempunyai konsern dan tidak terkait langsung dengan proses formasi sosial. Peran yang diambilnya, bila kita merujuk pada tradisi fikih yang selama ini telah terbentuk, sebatas pada masalah kontrak sosial antarindividu, belum masuk ke ranah bangunan sistem sosial, politik dan kekuasaan yang membentuk formasi sosial.

(2). Objek Kajian Tafsir Kontemporer

Kitab suci al-Qur'an memang bersifat interpretatif. Sebagian umat Islam sering berdebat pada perbedaan interpretasi, seperti yang terlihat di dalam dua nalar tafsir di atas. Tapi, kita sadar bahwa problem umat Islam sekarang bukan sekadar problem interpretasi, tetapi lebih riil, kita sekarang sedang menghadapi suatu realitas sosial yang menindas, timpang, dan tidak manusiawi: terjadi ketidakadilan relasi antara laki-laki dan perempuan, kemiskinan, kebodohan, terpuruknya kaum petani, nelayan, dan buruh, serta masalah-masalah sosial yang lain.

Untuk menghadapi problem-problem sosial yang akut tersebut, pertanyaan mendasar sekarang adalah bagaimana secara konseptual tafsir mesti dibangun? Melampaui dua nalar tafsir di atas yang tidak punya fungsi di dalam menghadapi problem-problem sosial yang

sedang dihadapi umat Islam, maka kita mesti mengarahkan lokus penafsiran teks kitab suci al-Qur'an, pertama-tama ke arah problem-problem sosial kemanusiaan. Namun, pilihan langkah ini bukan tanpa masalah. Sebab, bergumul dengan kitab suci, kita selalu dihadapkan dengan suatu kepercayaan umat Islam yang sangat kuat bahwa al-Qur'an seabadi Tuhan sendiri, ia ada selama Tuhan ada. Kita pun bertanya, mana yang lebih dahulu, firman atau umat manusia? Bukankah firman diwahyukan Tuhan kepada umat manusia? Lalu, dari mana kita mesti memulai usaha penafsiran al-Qur'an: dari teks atau konteksnya, di tengah problem sosial kemanusiaan sekarang ini? Inilah pertanyaan yang pernah dilontarkan oleh Farid Esack. Dia menghadapi dan mengalami langsung suatu problem kemanusiaan, berupa rezim Apartheid di Afrika Selatan dan eksklusivisme beragama yang terjadi di tanah kelahirannya. Dia pun kemudian bersikap tegas: memilih hermeneutika pembebasan dan pluralisme untuk menghidupan firman Tuhan di bumi kelahirannya.

Nah, bila lokus pembahasan kita adalah problem sosial kemanusiaan, maka tafsir menjadi penting untuk digerakkan ke arah praksis kehidupan sosial umat. Jadi, orientasi nalar tafsir tidak lagi bersifat teosentris atau pun ideologis, tetapi bersifat antroposentris. Tafsir yang memilih lokusnya pada problem kemanusiaan dan praktik pembebasan inilah yang oleh Masdar F. Mas'udi (2004) diistilahkan dengan nalar tafsir emansipatoris. Pilihan istilah emansipatoris, menurutnya tidak lepas dari sejarah teori kritis. Dalam kritisisme ada dua elemen. *Pertama*, perhatian realitas material, yaitu sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan material atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi struktur (relasi-

relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik, dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik atau penguasa rakyat. (Masdar F. Mas'udi: 2004 dan Islah Gusmian: 2006).

Karena mengacu dan bertitik tolak pada realitas problem kemanusiaan kontemporer, maka tafsir emansipatoris ini paradigmanya bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan, karena memang Tuhan tak butuh pembelaan kita, tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai problem sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Sehingga, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia; bukan dari kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Tafsir emansipatoris dengan demikian, berikrar menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem sosial kemanusiaan. Secara integral, tafsir emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materiil. Dan kita sepenuhnya sadar bahwa peran al-Qur'an adalah sinar bagi sistem kehidupan yang adil, beradab dan berperikemanusiaan (Masdar F. Mas'udi: 2002 dan Islah Gusmian: 2006).

Kita patut bangga, orang menuntut agar al-Qur'an dijadikan sebagai referensi moral dan daya gugah. Namun, di tengah riuhnya tuntutan tersebut, muncul ambivalensi: yaitu intensitas ritual

keagamaan menjadi sangat romantik dan marak, namun dalam kehidupan sehari-hari belum mampu melahirkan kesalehan diri, apalagi kesalehan sosial. Kehidupan beragama tampak meriah dalam rutinitasnya, namun tanpa disertai dengan keprihatinan dan tanggung jawab sosial. Maka yang terlihat, agama hanya sebatas sebagai medan penyelamatan personal, tidak sebagai keberkahan sosial. Tuhan, dengan sifat kasih dan sayangnya, tidak (di)hadir(kan) dalam ruang problem sosial. Padahal, agama tanpa tanggung jawab sosial, kata Muslim Abdurrahman (1995; 198), sama artinya dengan pemujaan belaka. Sebab, hanya dengan tanggung jawab sosial, agama dengan semangat profetisnya akan terintegrasikan dengan problematika sosial yang nyata. Di dalam problem sosial itulah seseorang justru akan menemukan basis ketakwaannya dalam bentuk praksis solidaritas sosial kemanusiaan. Inilah makna juga yang dimunculkan oleh Ali Asghar Engineer dalam rumusan teologi pembebasannya (Asghar Ali Engieer: 1999 dan Islah Gusmian: 2006).

(3). Integrasi dan Interkoneksi Social Sciences dan Al-Qur’an

Dalam konteks terjadinya ambivalensi tersebut, tafsir yang secara metodologis selama ini hanya berada dalam lingkaran *islamic studies* yang kental dengan nalar teosentris (*al-`aql al-lâhûtî*), maka meniscayakan adanya kebutuhan terhadap ilmu-ilmu sosial. Maka, tafsir tidak lagi dikungkung dalam peradaban teks, tetapi mesti dirajut dengan peradaban ilmu (*science*) yang oleh Arkoun disebut sebagai *al-`aql al-târiẖî wa `ilmiy*. Sebab, memahami fenomena dan problem sosial yang dihadapi manusia kontemporer sangat terkait dengan ilmu budaya, yang mengungkap masalah yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut di dalam kelompok masyarakat; dan ilmu sosial yang terkait dengan sistem dan interaksi kelompok di dalam masyarakat.

Untuk mengetahui dan mengurai problem sosial kemanusiaan di tengah masyarakat, kita bukan menggunakan analisis kerohanian yang abstrak, seperti yang selama ini lebih sering terjadi, tetapi haruslah dengan menggunakan kacamata analisis sosial. Hal ini penting untuk merumuskan pemahaman keagamaan mengenai problem kemanusiaan, merefleksikannya secara kritis, menteoritisasikan dalam bentuk perubahan, dan aksi perubahan itu sendiri (Islah Gusmian: 2006).

Salah satu contoh adalah ketika orang menguraikan masalah kemiskinan. Kemiskinan merupakan suatu hal yang dibenci di dalam agama Islam. Tindakan menelantarkan kaum miskin, oleh agama Islam juga dipandang sebagai tindakan yang tidak etis. Namun, sebagian orang seringkali menggunakan analisis kerohanian di dalam mengurai dan menjelaskan problem kemiskinan, yakni dikaitkan dengan soal kualitas ketakwaan umat yang lemah. Lemahnya ketakwaan inilah yang diklaim sebagai penyebabnya. Diagnosa seperti ini jelas membingungkan. Kita tahu bahwa masalah kemiskinan merupakan masalah sosial dan kongkret, namun penyebabnya tiba-tiba dengan mudah dituduhkan pada soal ketakwaan yang abstrak. Kita tahu bahwa sekarang ini mesjid didirikan di mana-mana, Pak Harto bahkan pernah membuat proyek mesjid Pancasila di seluruh Indonesia, acara pengajian diselenggarakan di berbagai tempat, acara santapan rohani bahkan telah menjadi trend dalam dunia entertaint, tapi toh kenyataannya kemiskinan justru semakin kuat melilit umat Islam.

Nah, kita pun akan bertanya kembali agak lebih keras: apa sesungguhnya penyebab kemiskinan dan bagaimana cara penyelesaiannya. Diagnosa dengan jalan kerohanian di atas,

tampaknya memang tidak relevan, atau bahkan memang keliru. Sebab, kemiskinan lebih merupakan problem sosial. Sebagai problem sosial, maka masalah kemiskinan akan terlihat jelas faktor-faktor penyebabnya, bila dilihat dengan analisis sosial. Pada kenyataannya, penyebab kemiskinan bukan hanya soal ketakwaan, yang abstrak tersebut, tetapi menyangkut struktur relasi sosial di masyarakat yang timpang. Maka, di sini akan terlihat bahwa kemiskinan terjadi bisa disebabkan karena adanya monopoli ekonomi yang dilakukan oleh kalangan konglomerat, kebijakan ekonomi yang dilakukan oleh penguasa yang tidak memihak kepada kepentingan masyarakat umum, dan atau bisa juga tidak adanya sikap dinamis dan progresif di kalangan umat itu sendiri.

Dalam konteks ini, maka penyelesaian masalah kemiskinan, tentu tidak cukup dengan pendekatan kerohanian yang abstrak, lewat adagium-adagium yang tampak religius, seperti sabar, tawakal, lapangdada menerima takdir Tuhan, dan seterusnya. Penyelesaian semacam ini jelas hanya akan menyesatkan dan mengasingkan agama serta kitab sucinya dari problem riil yang dihadapi umat manusia. Agama hanya jadi opium bagi pemeluknya. Nah, ilmu-ilmu sosial dalam tafsir emansipatoris dapat membantu kita di dalam mendiagnosa dan memahami problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat manusia tersebut.

Dalam contoh kasus kemiskinan di atas, kita bisa mengurainya dari kasus perkasus. Bila kemiskinan disebabkan oleh adanya monopoli di kalangan kongklomerat dengan menguasai sentra-sentra ekonomi, maka penyelesaiannya adalah perlu adanya sistem distribusi ekonomi yang adil, baik dalam bentuk pembayaran pajak maupun membangun jaringan kerja antara industri kecil dan kalangan

konglomerat, sehingga kekayaan tidak akan hanya berputar di kalangan konglomerat saja. Yang kedua, bila kemiskinan disebabkan oleh adanya kebijakan pemerintah yang tidak adil, yang justru berpihak pada pengusaha besar, maka dalam faktor ini harus ada kritik struktural terhadap pemerintah di dalam pembuatan kebijakan-kebijakannya terkait dengan masalah-masalah ekonomi. Dan yang ketiga, bila masalah kemiskinan terjadi disebabkan oleh tidak produktifnya masyarakat di dalam menjalani hidup, maka perlu adanya penyadaran tentang perlunya semangat hidup yang dinamis dan progresif dengan berbagai pelatihan dan pengembangan skill.

Analisis semacam ini bisa terjadi tidak lepas dari bantuan ilmu-ilmu sosial. Dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial, penafsir kitab suci al-Qur'an akan mampu menemukan dan mengurai problem-problem sosial kemanusiaan, bukan dengan model penyelesaian kerohanian, tetapi dengan analisis sosial dan kultural. Merefleksikan problem-problem tersebut secara sosial, moral, dan teologis, lalu menteoritisasikan perubahan sebagai landasan aksi pembebasan.

(4). Karakter Tafsir Kontemporer

Maka, tafsir emansipatoris, secara konseptual menempatkan al-Qur'an dalam ruang sosial di mana penafsir berada, dengan segala problematika kehidupannya, sehingga sifatnya tidak lagi terkait dengan sosio-kultural kearaban dan abstrak, yang sebagiannya secara tradisional terekam di dalam *asbâb al-nuzûl*, tetapi bersifat spesifik dan praksis yang dikaitkan langsung dengan problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi masyarakat, pada saat di mana proses tafsir tersebut dilakukan (Louis Brener: 1993; 5-6). Kasus yang dialami oleh Farid Esack yang kemudian dia membangun hermeneutika pembebasan dan pluralisme, dan Amina Wadud Muhsin

yang membangun hermeneutika kesetaraan jender, adalah dua contoh yang baik dalam masalah tersebut.

Dalam kerangka ini, kita harus mampu mengubah pandangan “normatif” atas teks kitab suci Al-Qur’an menjadi rumusan “teoretis” (teori ilmu) (Kuntowijoyo: 1991). Misalnya, dalam memahami ayat-ayat tentang orang fakir miskin, secara tekstual seringkali kita hanya melihatnya sebagai kelompok yang harus dikasihani dan berhak menerima zakat-sedekah (Q.S.. Al-Taubah (9) ayat 60) dan sebagai peminta-minta yang tidak boleh dihardik (Q.S. al-Dhuha (93) ayat 10). Dengan pendekatan teoretis (meminjam teori-teori sosial), sebagaimana dicontohkan di atas, kita akan mengetahui kalangan fakir miskin secara lebih real, lebih faktual, sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi dan kultural.

Penafsiran al-Qur’an, di sini lalu pertama-tama bersifat *exegesis*, yaitu mengeluarkan wacana dari al-Qur’an (*reading out*) dan kemudian *eisegesis*, yaitu memasukkan wacana ‘asing’ ke dalam al-Qur’an (*reading into*) (farid Esack: 1991). Mengeluarkan wacana dari al-Qur’an maksudnya adalah merumuskan masalah-masalah moral sosial di dalam Al-Qur’an. Misalnya, soal kemiskinan, kebodohan, jender, rasialisme, diungkap dari dalam teks kitab suci al-Qur’an. Kemudian, secara teoretik konseptual, problem-problem tersebut direfleksikan secara kritis dengan menggunakan analisis ilmu-ilmu sosial. Dengan cara inilah, problem-problem sosial kemanusiaan tersebut bisa diurai secara komprehensif, praksis dan riil. Dan di sinilah kita akan menemukan *elan* pembebasan al-Qur’an (Islah Gusmian: 2006).

Ketika kita mendengarkan suara adzan yang dikumandangkan, sebagai norma religius, kita bukan sekadar perlu mendengarkannya.

Tetapi, juga harus merefleksikannya ke dalam norma sosial. Panggilan suci yang mengagungkan Tuhan tersebut, secara implisit dalam konteks norma sosial dan historis, menurut Raof Khoury, berarti: berilah sanksi kepada para lintah darat yang tamak! Tariklah pajak dari mereka yang menumpuk-numpuk kekayaan! Sitalah kekayaan para tukang monopoli yang mendapatkan kekayaan dengan cara mencuri! Sediakanlah makanan untuk rakyat banyak! Bukalah pintu pendidikan lebar-lebar dan majukan kaum wanita….berikan kebebasan, bentuklah majelis syura yang mandiri dan biarkan demokrasi yang sebenar-benarnya bersinar (Islah Gusmian: 2006).

(5). Orientasi Tafsir Kontemporer

Proses tersebut menjadikan gerakan tafsir tidak lagi bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), tetapi sebaliknya bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks). Dengan pandangan yang demikian, pengertian "konteks" teks kitab suci tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyâq al-kalâm*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks di mana teks tersebut diturunkan (*siyâq al-tanzîl*). Namun, pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial budaya di mana penafsir hidup dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Sebab, pada saat itu, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks kitab suci, tetapi dia juga, dan ini yang lebih penting, berhadapan dengan realitas sosial, sebagai teks sosial yang selalu hidup dan berkembang (Islah Gusmian: 2003; 248-249).

Menurut Gusmian (2006), dalam kerangka ini, pemahaman atas konsep *asbâb al-nuzûl* bukan hanya dalam pengertian tradisional yang selama ini dipahami, yaitu sebab turunnya ayat Al-Qur'an yang diriwayatkan para sahabat dari Nabi Saw, tetapi secara konseptual

juga dalam pengertian problem dan realitas kultural, sosial, ekonomi dan politik pada saat ayat diturunkan. Dengan cara yang demikian ini, kita bisa mengurai problem kultural, sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan dengan analisis ilmu-ilmu sosial. Lalu, dikaitkan dengan problem-problem sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di tengah kehidupan penafsir saat ini. Di sinilah, secara komprehensif kita akan merumuskan mengenai problem kemanusiaan dan cara menyelesaikannya.

Dengan demikian, hal yang mendasar dalam tafsir emansipatoris adalah mengenai tujuan dari penafsiran. Di sini, sebagaimana dalam hermeneutika pembebasan Hassan Hanafi, al-Qur'an dipahami secara spesifik, tematik, dan temporal. Penafsiran al-Qur'an haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dari kajian atas problem-problem manusia yang muncul pada saat itu. Sebab, pada dasarnya, realitas mendahului wahyu, sebagaimana yang kita lihat dalam konsep *asbâb al-nuzûl*. Maka, interpretasi haruslah bertolak dari realitas, lalu kembali kepada wahyu yang secara teoretis sebagai sinar pembebasan, dan kemudian harus berujung pada tindakan praksis (Hasan Hanafi: 1981; 69 dan Islah Gusmian: 2006).

Maka, dalam kasus ini kita harus mengubah pemahaman atas tema-tema pokok dalam al-Qur'an yang "a-historis" menjadi "historis". Misalnya, selama ini, kisah-kisah dalam al-Qur'an dipahami secara a-historis. Padahal, maksud al-Qur'an mengisahkan cerita tersebut agar kita berpikir historis. Misalnya, kisah tentang penindasan Fir'aun terhadap bangsa Israel, hanya dipahami pada konteks zaman itu. Padahal, kaum yang tertindas ada di sepanjang zaman, termasuk saat ini, saat kita hidup. Penyembahan berhala yang

dilakukan oleh kaum Nabi Ibrahim, bukan hanya terjadi pada saat itu, tetapi juga terjadi di sepanjang zaman. Bahkan, berhala-berhala pada era sekarang semakin berkembang; misalnya berhala itu dalam bentuk kekuasaan, kapital, pemikiran dan yang lain.

Setelah itu, dalam konteks memahami dasar-dasar tindakan moral juga mesti diubah: dari cara berpikir "subjektif" ke arah cara berpikir "objektif". Misalnya, konsep moral tentang tujuan menunaikan zakat, al-Qur'an menegaskan sebagai "pembersihan" harta dan jiwa kita (Q.S.. al-Taubah (9) ayat 103), atau dalam konteks ancaman. Misalnya adalah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, "*Mâ min sha*h̲*ibi kanzin la yuaddî zakâtahu illâ u*h̲*mia `alaihi fî nâri jahannama, fayuj'alu shafâ'i*h̲*a fatukwâ bihâ janbahu wa jabhatuhu—seseorang yang menyimpan hartanya, tidak dikeluarkan zakatnya, akan dibakar dalam neraka jahanam. Baginya akan dibuatkan setrika dari api, lalu dipakai menyetrika lambung dan dahinya*." (H.R. Imam Muslim). Jelas, perintah itu arahnya adalah sisi subjektif. Tetapi, sisi objektif tujuan penunaian zakat adalah demi kesejahteraan sosial. Dari arah objektif inilah lalu bisa kita kembangkan pada kasus-kasus yang lain, seperti larangan menumpuk kekayaan, menghardik orang miskin dan menyia-nyiakan anak yatim.

Terkait dengan ini, formulasi wahyu yang bersifat "umum" mesti dipahami dalam konteks "spesifik" dan "empiris". Misalnya, al-Qur'an mengecam orang-orang yang menumpuk-numpuk kekayaan secara pribadi sehingga kekayaan berputar hanya di kalangan kaum kaya. Kita perlu mengartikan pernyataan wahyu tersebut pada pengertiannya yang spesifik dan empiris. Ini berarti kita mesti menerjemahkan pernyataan itu ke dalam realitas sekarang, yaitu adanya monopoli dan oligopoli dalam kehidupan ekonomi dan politik;

adanya penguasaan kekayaan oleh kalangan tertentu di lingkungan elite yang berkuasa. Dan juga memahami wahyu yang bersifat “individual” ini ke arah yang “struktural”. Dalam contoh kasus di atas, kekayaan yang hanya memusat pada satu orang atau kelompok, sesungguhnya bukanlah semata-mata masalah individual tetapi juga menyangkut masalah struktural, yaitu kebijakan-kebijakan yang tidak membela kepentingan rakyat kecil.

E. Respons Terhadap Metode Tafsir Feminis Sosiologis

Munculnya tafsir feminis tidak dapat dilepaskan dari perjalanan panjang perjuangan kaum wanita Barat dalam menuntut kebebasannya. Ide pembebasan wanita muncul sebagai respon dari ketidakberhasilan sistem kapitalisme dan sosialisme dalam mengayomi masyarakatnya. Ketimpangan-ketimpangan yang terjadi akibat kedua sistem tersebut memicu dan menumbuhsuburkan isu penindasan dan pelecehan hak-hak perempuan Selanjutnya, pemikiran dan sistem hukum kapitalisme yang ditanamkan oleh orang-orang kafir penjajah yang diterapkan oleh antek-anteknya dan diadopsi oleh kaum Muslim di negeri-negeri Islam lambat-laun membuat umat Islam berpikir seperti Barat. Tanpa disadari, semua ini memicu perasaan bahwa Muslimah pun harus bangkit memperjuangkan haknya sebagaimana perempuan-perempuan Barat (Lathifah Musa: 2008).

Namun, langkah ini seolah dihadang oleh nilai-nilai dan hukum agama yang masih membudaya di masyarakat. Bagi pejuang pembebasan wanita Muslim, bagaimanapun nama Islam tak hendak ditanggalkan. Akhirnya, muncul gagasan untuk mengemas hukum Islam dalam perspektif perjuangan mereka. Teks-teks al-Quran dan as-Sunnah pun menjadi sasaran. Keduanya ditakwilkan agar mendukung

gagasan awal yang telah menjadi landasan perjuangan mereka. Berbagai alasan dikemukakan, antara lain: tafsir yang ada telah bersifat klasik sehingga perlu ditinjau ulang agar sesuai dengan realitas yang dihadapi; banyak ajaran tidak terpakai lagi di zaman ini meski bersifat mapan dan berasal dari nash-nash yang *qath'î* (bersifat pasti). Dengan pola berpikir liberal khas Barat, nash-nash yang ada sekalipun bersifat *qath'î,* akan diteliti dan ditimbang kembali. Dengan begitu, logika dan cara berpikir ilmiah dihadapkan pada nash-nash al-Quran dan as-Sunnah. Para feminis yang bergaya tegas akan mengatakan, "Bila nash-nash keagamaan ini tidak relevan lagi dengan kemajuan zaman (yang mengacu ke Barat) maka ia tertolak untuk diterapkan" (Lathifah Musa: 2008).

Nash yang sering diangkat oleh para feminis antara lain adalah al-Quran surat an-Nisa' ayat 34. Masdar F. Mas'udi, dalam bukunya, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, mengajukan usul untuk mengganti makna *pemimpin* dari kata *qawwâm* menjadi penopang atau penguat (*qâ'im*). Ia mengatakan bahwa kata *qawwâm* ada yang bermakna penopang atau penguat, seperti yang dipakai dalam al-Quran surat al-Maidah ayat 8 dan surat an-Nisa' ayat 153. Menurutnya, makna ini lebih sesuai dengan prinsip yang *qath'î* (versi Masdar) yaitu *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* (Q.S. an-Nisa' (4) ayat 19) dan prinsip saling melindungi (Q.S. al-Baqarah (2) ayat 187).

Dengan cara yang lebih halus, feminis asal Malaysia, Amina Wadud Muhsin, dalam bukunya, *Wanita dalam al-Quran*, menyatakan bahwa ia tidak menyalahkan penafsiran yang mengemukakan bahwa suami adalah pemimpin bagi istrinya. Namun, ia membuka keraguan, apakah penafsiran ini sesuai dengan keluarga dalam sistem masyarakat kapitalistik, ketika pendapatan tunggal sang ayah tidak

cukup bagi kelangsungan hidup yang nyaman? Sebagai penguat, Amina menanyakan juga, apakah seorang perempuan yang mandul juga tetap menjadi yang dipimpin seperti perempuan lain? Intinya ia membuka keraguan, apakah bila sudah tidak terjadi keserasian hak dan tanggung jawab seperti yang dikemukakan oleh al-Quran, suami tetap bisa dianggap pemimpin istrinya? (Lathifah Musa: 2008).

Nash lain yang juga sering disorot adalah al-Quran surat an-Nisa' ayat 11-12. Di sana terdapat ungkapan (yang artinya): "bagian laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan". Berkenaan dengan ayat ini, Masdar mengajukan bahwa ini adalah pembagian minimal, bukan maksimal. Yang penting adalah keadilan. Menurut Masdar, ayat ini sesuai dengan prinsip keadilan, karena sebelum ayat ini turun, perempuan tidak mendapatkan waris. Sesuai dengan kondisi dan struktur ekonomi keluarga saat itu, hak waris dipandang adil dengan rumusan 2:1. Selanjutnya, Masdar menggunakan kaidah, "Batasan kuantitatif yang diberikan setelah minus, pada dasarnya bukan maksimal, melainkan minimal." Artinya, dalam kasus-kasus lain, tuntutan keadilan bisa saja menghendaki pembagian laki-laki-perempuan sama banyak, atau perempuan bahkan lebih banyak. Amina juga mengemukakan hal yang serupa, bahwa ayat ini hanyalah satu kemungkinan yang dapat dipilih, bukan keharusan (Lathifah Musa: 2008).

Dalam menafsirkan nash-nash al-Quran dan as-Sunnah, mereka menggunakan metode berikut ini:

(1). Kebebasan Akal sebagai Asas

Dengan metode ini, para feminis tidak mau terikat dengan dasar-dasar ijtihad yang *shâlih* serta kaidah yang murni dan tepat. Mereka menafsirkan nash sesuai dengan pendapat dan keyakinan yang ingin

mereka sampaikan. Dalam kerangka berpikir liberal ini para ‘penafsir’ feminis berdalih bahwa fikih merupakan hasil penentuan manusia. Menurut mereka, manusia itu lemah dan mutlak dipengaruhi kondisi masyarakatnya ketika menentukan sesuatu. Bila seseorang manusia berhak menentukan status hukum suatu perbuatan, maka manusia yang lain pun berhak untuk melakukan kajian ulang, siapa pun dia, baik mujtahid ataupun bukan.

Sebagai contoh (untuk melegalisasi bahwa pendapat mereka diambil dari al-Quran), mereka menggunakan ayat berikut:

Artinya: Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian adalah orang yang paling bertaqwa. (Q.S. al-Hujurat (49) ayat 13).

Tanpa memperhatikan makna keseluruhan ayat dan ilmu serta kaidah apa pun dalam penafsiran yang *shâlih*, mereka langsung mengklaim bahwa al-Quran membawa pesan kesetaraan *(equalitas)* dan kebebasan *(egalitarianisme)* bagi semua manusia. Kesetaraan dan kebebasan ini selanjutnya dijadikan sebagai kaidah dasar dalam penafsiran-penafsiran nash-nash al-Quran dan as-Sunnah. Oleh karena itu, setiap ide dan hukum-hukum yang mereka anggap tidak sesuai dengan prinsip kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan harus ditafsirkan kembali. Mereka, misalnya, menolak konsep penciptaan Hawa dari Adam a.s., kepemimpinan rumah tangga bagi pria, hukum pewarisan, kewajiban mengenakan jilbab, kebolehan poligami, dan lain-lain. Mereka juga menolak keharaman melakukan hubungan seksual suami-istri ketika istri sedang haid, menolak keharaman wanita melakukan shalat ketika haid, ketentuan shaf wanita, dan keharaman wanita menjadi penguasa. Penolakan ini dalam rangka menempatkan posisi wanita agar memiliki kebebasan serta hak dan kedudukan yang setara dengan laki-laki (Lathifah Musa: 2008).

Membiarkan akal secara bebas menafsirkan ayat-ayat al-Quran sangatlah berbahaya. Sebab, hal itu berarti memposisikan akal manusia yang serba lemah sebagai penilai al-Quran. Ketika nash al-Quran menunjukkan makna yang tidak sesuai dengan keinginan akalnya, muncullah penolakan terhadap sebagian ayat, keraguan terhadap penunjukan makna ayat (sekalipun ayat tersebut *qath'î*), yang ujung-ujungnya menganggap al-Quran tidak relevan lagi untuk diterapkan saat ini. Padahal, pengkajian terhadap ilmu-ilmu syariat dan tafsir harus memperhatikan sejumlah syarat dan adab. Hal ini bertujuan agar pengkajiannya dapat bersifat jernih dan memelihara posisi nash-nash al-Quran sebagai wahyu Allah yang mulia.

Beberapa syarat yang harus dimiliki oleh seorang mufassir antara lain adalah: (1) keyakinan yang benar terhadap al-Quran sebagai wahyu Allah Swt.; (2) Bersih dari hawa nafsu; (3). Terlebih dulu menafsirkan al-Quran dengan al-Quran; (4) Mencari penafsiran dari as-Sunnah; (5) Apabila tidak didapatkan penafsiran dalam as-Sunnah, ditinjau pendapat para sahabat, karena mereka yang lebih mengetahui tentang tafsir al-Quran dan menyaksikan langsung berbagai indikator (qarînah)-nya; (6) Pengetahuan Bahasa Arab dengan segala cabangnya; (7) Pengetahuan tentang pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan al-Quran, seperti *qirâ'ah*, ilmu ushul, *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan seterusnya, disertai dengan adanya pemahaman yang cermat dalam mengukuhkan suatu makna atas yang lain (Lathifah Musa: 2008).

Selain persyaratan-persyaratan di atas, seorang mufassir juga harus sangat memperhatikan adab-adab seperti niat yang baik, tujuan yang benar, jujur, taat, tawadhu, mulia, berani menyampaikan kebenaran sekaligus mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah

penafsiran secara baik. Fakta membuktikan, para 'mufassir' feminis sangat jauh dari syarat dan adab ini sebagai penafsir. Akibatnya, tafsirnya pun tidak layak disebut tafsir.

(2). Historis Sosiologis Sebagai Kaidah

Ada kaidah yang sering dianggap sebagai kaidah syariat yang menyatakan, "*Tidak bisa ditolak adanya perubahan hukum karena perubahan zaman.*" Para mufassir feminis sering menggunakan kaidah ini dengan alasan bahwa penafsiran para mufassir sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis zamannya. Adanya perubahan historis-sosiologis sampai pada era ini mengharuskan revisi penafsiran yang telah lalu. Penafsiran klasik dianggap tidak sesuai lagi dengan kondisi sosiologis masyarakat saat ini. Dengan kaidah yang keliru ini, sebenarnya yang mereka lakukan adalah melakukan aktivitas berdasarkan realitas yang ada. Apa yang dilakukan disesuaikan dengan keadaan. Hukum potong tangan dan rajam perlu dihapus karena tidak sesuai lagi dengan tuntutan zaman. Kepemimpinan suami atas istri menjadi tidak perlu karena wanita sekarang dianggap mampu mandiri secara ekonomi. Wanita boleh menjadi kepala negara karena zaman telah memberi peluang wanita untuk tampil dan menguasai sektor publik (luar rumah) sebagaimana laki-laki (Lathifah Musa: 2008).

Realitas yang seharusnya diupayakan pemecahannya sesuai dengan hukum Islam akhirnya berbalik menjadi acuan sumber pemikiran yang mereka anggap tak mungkin diubah lagi. Akhirnya, hukum dipaksa harus sesuai dengan realitas yang bobrok dan rusak. Padahal, seharusnya yang dilakukan adalah mempelajari realitas yang ada, kemudian mencari hukum Allah yang berkaitan dengan masalah itu dengan cara menggalinya dari al-Quran dan as-Sunnah atau dari

sumber yang telah disahkan oleh keduanya. Langkah selanjutnya adalah mengubah realitas tersebut agar sesuai dengan yang diinginkan oleh Allah yang menurunkan wahyu berupa al-Quran dan as-Sunnah.

(3). Sejarah Sebagai Sumber Rujukan

Sebagian penafsir feminis menggunakan alasan kebolehan wanita menjadi kepala negara dengan melihat adanya ratu-ratu Islam dalam sejarah atau apa yang dilakukan wanita di suatu masa. Padahal, sejarah tidak dapat dijadikan sebagai sumber rujukan. Kita tidak bisa memahami sistem komunis dari sejarah Rusia. Kita juga tidak dapat memahami perundang-undangan Inggris dari sejarah Inggris. Kaidah ini berlaku untuk setiap sistem dan undang-undang. Begitu pula dengan Islam. Kita tidak dapat menggunakan sejarah Islam sebagai rujukan hukum Islam. Hukum Islam harus dipahami dari sumber yang dapat dipastikan berasal dari Allah, yaitu al-Quran dan as-Sunnah, dan apa saja yang ditunjukkan oleh keduanya, yaitu Ijma Sahabat dan Qiyas (Lathifah Musa: 2008).

Sementara itu, sejarah sendiri, kalaupun mau kita lirik, hanya sekadar untuk mengetahui bagaimana penerapannya; bukan dijadikan dasar penggalian hukum. Sejarah yang diambilpun hanya yang ditulis oleh sejarahwan Muslim saja, bukan yang berasal dari musuh-musuh Islam; itu pun setelah diteliti dengan cermat. Sebab, tidak semua sejarah bisa diterima sebagai sumber sejarah. Catatan-catatan sejarah, misalnya, tidak bisa dijadikan sumber sejarah, karena selalu dipengaruhi oleh situasi politik di setiap zaman dan senantiasa tercampur dengan kepalsuan. Sering didapati catatan-catatan sejarah mendukung orang-orang tertentu pada masa penulisannya, kemudian menentang orang-orang yang didukungnya pada masa sesudah mereka tidak berkuasa lagi.

Bila kita cermati lebih jauh, akan kita temukan bahwa agenda kaum feminis sangat sejalan dengan upaya Barat dalam menyesatkan dunia Islam. Setiap propaganda kaum feminis akan ditopang dan didukung oleh musuh-musuh Islam karena visi dan misi kaum feminis memang sangat ampuh untuk mengubah pandangan keislaman kaum Muslim terhadap wanita. Secara kritis, kita pun akan dapat menemukan benang merah keterkaitan feminisme dengan imperialisme Barat di Dunia Islam dalam bidang pemikiran. Agenda emansipasi wanita ini tak ubahnya seperti agenda-agenda imperialisme Barat lainnya seperti pluralisme, dialog antaragama, dan kebebasan berekspresi yang berakhir pada kepentingan politik imperialis, yaitu dalam rangka mengejar *glory*, *gold* dan *gospel*. Barat dan kaki tangannya akan berjuang keras dan mencari jurus-jurus yang jitu untuk mencapai kepentingan dan kemaslahatannya serta demi mempropagandakan ideologi kapitalisme-sekularisme berikut turunannya seperti westernisasi, liberalisme, demokrasi, termasuk feminisme (Lathifah Musa: 2008).

Oleh karena itu, kaum Muslim dituntut agar senantiasa waspada terhadap daya upaya yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam dalam segala bentuknya, termasuk dalam bentuk metodologi yang dikembangkan kaum feminis dalam menafsirkan nash-nash al-Quran dan as-Sunnah yang sangat jauh menyimpang dari metodologi penafsiran yang diakui dalam Islam. Metode tersebut hanya akan menjauhkan kaum Muslim dari pemikiran-pemikiran dan hukum-hukum Islam yang menjadi pemecah problematika manusia. Implikasi selanjutnya, umat Islam akan dapat dihinakan dengan diterapkannya hukum-hukum kufur atas mereka

BAB V

MENGEMBANGKAN METODOLOGI ILMU TAFSIR KONTEMPORER MELALUI INTEGRASI ISLAMIC SCIENCES DAN SOCIAL SCIENCES

A. Pergeseran Paradigma Ilmu Tafsir

Adanya pergeseran paradigma dalam upaya mengembangkan disiplin ilmu-ilmu keislaman adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Disadari atau tidak, stagnasi yang terjadi dalam Islamic Sciences sebagaimana kita saksikan, pada dasarnya karena adanya keengganan dari sebagian ulama tradisional untuk melakukan pergeseran paradigma normatif-spekulatif ke paradigma aplikatif. Bahkan lebih parah lagi, ada sebagian ulama yang menganggap bahwa Islamic Sciences seperti Ulumul Qur'an, Ulumul Hadis, Tasawuf, Ilmu Kalam, Fiqh, dan sebagainya, sebagai ilmu yang sudah nadloja wa ihtaroqo atau sudah "matang" dan "gosong," serta tidak usah dikembangkan lagi karena sudah mentok (M. Amin Abdullah: 2003; 2 dan Nasr Hamid Abu Zaid: 2001; 4). Dalam istilah Thomas S. Kuhn, ilmu-ilmu yang dikategorikan sudah "matang" dan "gosong" adalah normal science, sebagai pembanding dari revolutionary science (Thomas Khun: 1970).

Mensikapi adanya beberapa kejanggalan, di satu pihak para ulama tradisional cenderung berupaya mempertahankan paradigma normatif dan spekulatif, di pihak lain permasalahan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks dan rumit, sehingga praktis paradigma

yang ada tidak mampu memberikan solusi untuk menyelesaikan masalah. Dalam kondisi yang serba tidak pasti ini, STAIN Kudus berusaha sekuat tenaga untuk kemudian membangun paradigma yang lebih aplikatif. Beberapa paradigma yang sebelumnya telah ada, seperti paradigma falsafi, ahkami, dan wijdani, dipandang sudah tidak mampu menyelesaikan berbagai persoalan umat Islam dewasa ini. Oleh karena demikian, Muslim A. Kadir berusaha menawarkan paradigma baru, yaitu paradigma terapan atau paradigma amali (Muslim A. Kadir: 1999).

Munculnya paradigma ini tidak serta merta ada begitu saja, tetapi melalui perjalanan yang cukup panjang dan melelahkan. Pada tahun 1997-an, di mana IAIN Fakultas Ushuluddin di Kudus berubah menjadi STAIN Kudus, pada waktu itu masih berupa konseptual dan kemudian diverbalisasi dalam bentuk sebuah program studi yakni Prodi Pendidikan Tauhid Amali. Kualifikasi amali dalam sebutan ini sudah merupakan benih awal sosok metodologis subtansi ilmu yang akan dikembangkan pada tahun-tahun berikutnya. Sebagai benih awal, sudah barang pasti konsep ini belum begitu jelas baik pada lapisan esensi maupun terapannya (STAIN Kudus: 2003; 6).

Sejalan dengan perkembangan kualitas dan kuantitas sumber daya tenaga edukatif, kesadaran dan persepsi tentang unsur-unsur dasar disiplin ilmu yang ditekuni oleh para ilmuan, menjadi semakin meningkat. Perkembangan ini ditandai dengan semikin merebaknya bahasan tentang paradigma suatu ilmu pengetahuan. Kegiatan akademis ini kemudian semakin difokuskan untuk melakukan kajian tentang unsur dasar, prinsip, dan asumsi produk pikir yang diwarisi dari generasi terdahulu. Perkembangan ini telah menumbuh-kembangkan kesadaran para ilmuan akan arti penting munculnya

aspek epistemologi, metodologi, prosedur penyimpulan, dan unsur-unsur filosofis lainnya. Dari sini muncul suatu kesadaran bahwa desain dan rancang bangun disiplin ilmu yang diajarkan di perguruan tinggi Islam perlu ditata ulang, dalam rangka mewujudkan Islam sebagai rahmatan lil 'alamin (STAIN Kudus: 2003; 7).

Dalam perjalanan selanjutnya, muncul terminologi paradigma ilmu Islam. Term ini menunjuk pada unsur, prinsip, dan pijakan dasar, baik tentang objek maupun sasaran ilmu, bagaimana metode harus dipakai, serta tujuan dan manfaat yang akan diperoleh dari kajian tersebut. Konsekuensi logis dari bahasan paradigma ilmu Islam adalah sikap kritis para ilmuan terhadap warisan intelektual Islam, kaitannya dengan sumbangsihnya terhadap penyelesaian berbagai permasalahan umat di era modern sekarang ini. Dari sini juga muncul kesadaran bahwa paradigma ilmu Islam yang ada selama itu, hanya terus berputar-putar di antara tiga arus paradigma besar, yakni paradigma ahkami (manhaj al-tadayyun al-ahkamy), falsafi (manhaj al-tadayyun al-falsafy), dan wijdani (manhaj al-tadayyun al-wijdani). Paradigma ahkami menjadi ciri dasar rumpun ilmu yang sifat objek, metode yang dipakai, serta tujuan akan dijangkaunya ditandai oleh aspek normatif agama Islam. Paradigma falsafi mengarahkan kajiannya pada objek ilmu, rumusan metodologis, serta cara pengembangan ilmu dan tujuannya bersifat spekulatif. Sementara paradigma wijdani unsur esensinya dihegemoni oleh pengalaman perjalanan olah batin manusia dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan (gnosis) (STAIN Kudus: 2003; 10-11).

Upaya pergeseran paradigma ilmu, dari ketiga paradigma tersebut di atas, ke paradigma terapan, pada dasarnya dilandasi oleh beberapa permasalahan berikut: Perlu adanya upaya kaji ulang

terhadap tipologi keberagamaan yang dibangun Rasulullah bersama shahabat, bagaimana konteks sosio-kultural di sekitarnya, bagaimana model problematika yang dihadapinya, bagaimana pula model problematika dalam konteks kehidupan modern sekarang ini. Jika beberapa masalah tersebut didudukkan sebagai faktor atau variabel pengaruh, maka ternyata paradigma ilmu di atas tidak begitu cukup efektif untuk membangun keberagamaan yang diharapkan umat sekarang. Keterbatasan ini dimungkinkan oleh adanya perbedaan yang mencolok karakter sosio-kultural modern serta ragam dan sifat persoalannya sehingga memerlukan paradigma baru, dan bukan paradigma falsafi, ahkami, dan wijdani seperti yang sudah ada (STAIN Kudus: 2003; 7).

Paradigma yang ditawarkan STAIN Kudus adalah paradigma amali. Paradigma ini mengarahkan kajiannya kepada seluruh perilaku umat, baik pada dataran ajaran maupun pelaksanaan, yang meliputi dimensi kejiwaan, perorangan, maupun kelompok, dengan tidak ada batas lokus. Metode yang dipakai juga berbeda, karena paradigma ini memakai metode yang lebih lanjut. Sementara tujuan yang akan dijangkau oleh paradigma ini adalah prosedur teknis pelaksanaan menjadi perbuatan atau kegiatan konkret. Sehingga ilmu yang dibangun atas dasar paradigma ini bukan hanya kumpulan pengetahuan, tetapi kumpulan teori-teori. Struktur logis teori selalu merupakan rumusan hubungan dasar antara dua atau lebih perilaku beragama. Rumusan ini akan menumbuhkan potensi eksplanasi gejala, prediksi dan ahkhirnya peluang untuk membentuk gejala baru lainnya. Muatan gejala baru ini adalah perilaku beragama, baik dengan sifat mengendalikan diri atau berbuat sesuatu. Di sini, ajaran berkembang

menjadi norma, pengetahuan, sains, teknologi, dan akhirnya teknik-teknik beragama (Muslim A. Kadir: 2003; 39-93).

Aktualisasi ajaran normatif, sebagaimana dimuat dalam al-Qur'an dan Sunnah, menjadi teknik-teknik beragama jelas pada akhirnya akan menumbuh-kembangkan beragamanya skill dan keterampilan yang mampu menyelesaikan berbagai permasalahan praksis kehidupan umat. STAIN Kudus sangat berharap bahwa alumni-alumni yang diluluskannya kelak tidak hanya mampu menjelaskan ajaran agama dan pengetahuan normatif, tetapi juga dapat mengembangkan ajaran dan pengetahuan yang menjadi sains dan teknologi dalam arti yang sesungguhnya. Sehingga kelak, ketika para alumni tersebut kembali ke tengah-tengah masyarakat dan mencoba berkiprah di dunia kerja, tidak begitu tergantung kepada pasar kerja regular (negeri maupun swasta), tetapi dengan sendirinya mereka mampu menciptakan lapangan kerja sendiri dan mandiri.

B. Epistemologi Islamic Sciences

(1). Hakikat Epistemologi

Suatu metode dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, manakala ia terbentuk melalui suatu proses "metodologi ilmiah." Secara filosofis, salah satu rangkaian dari metodologi ilmiah adalah filsafat epistemologi. Istilah epistemologi adalah kata gabungan dari bahasa Yunani, yaitu episteme yang berarti pengetahuan dan logos berarti ilmu atau pengetahuan yang sistematis. Dengan demikian, epistemologi berarti pengetahuan sistematis mengenai suatu ilmu pengetahuan (A.M.W. Pranarka: 1987; 3).

Epistemologi atau teori pengetahuan dalam pandangan Paul Edward adalah cabang filsafat yang membahas hakikat pengetahuan, dasar-dasar, dan pengandaian-pengandaian yang secara umum dapat

dijadikan untuk menegaskan bahwa seseorang memiliki pengetahuan (Paul Edward: 1972; 8-9 dan Soejono Dirdjo Sisworo: 1985; 3). Peursen memberikan batasan bahwa epistemologi adalah teori-teori pengetahuan yang menelaah struktur dan kebenaran ilmu pengetahuan (science) yang dicapai melalui pengamatan, prasangka, dan penalaran. Kajian epistemolog akan mengungkapkan bagaimana mencari dan memahami realitas objek dan esensi pengetahuan, secara benar, objektif, rasional, logis, sistematis, radikal, dan universal, serta integral (C.A. van Peursen: 1995; 79).

Sementara bagi Verhaak dan Haryono Imam, epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang kebenaran, kepastian dan tahapan-tahapannya, objektifitas, dan intuisi (C. Verhaak dan R. Haryono Imam: 1989; 12-13). Cabang filsafat ini juga membicarakan sumber dan tujuan (arah) ilmu pengetahuan. Akumulasi pengetahuan akan melahirkan ilmu, yang di dalamnya berisi kaidah-kaidah dan teori. Pengetahuan yang dimaksudkan di atas harus memiliki kebenaran yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah (Rohfani: 1996; 41).

Berbeda dengan Harun Nasutiom, ia memberikan batasan epistemologi sebagai sebuah cabang filsafat yang di dalamnya membahas mengenai hakikat pengetahuan dan cara perolehannya (Harun Nasution: 1983; 4). Hakikat pengetahuan di maksud, sebagaimana digambarkan Zainul Kamal sebagai keadaan mental (mental state) (Zaenal Kamal: 1995; 253). dari beberapa pendapat tersebut, dapat dipahami bahwa epistemologi adalah cabang filsafat ilmu yang membahas masalah hakikat pengetahuan, sumber-sumbernya, sifat dan metode untuk memperoleh kebenaran sebah ilmu pengetahuan (science). Dengan semakin jelasnya sumber, sifat, dan

metode yang digunakan, seseorang dapat menegaskan bahwa seorang ilmuan mempunyai pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan dan dapat diuji kebenarannya secara ilmiah.

Dalam perspektif filsafat modern, sumber pengetahuan didasarkan pada empat sumber, yaitu akal, indra, intuisi dan otoritas. Akal atau rasio dianggap sebagai sumber pengetahuan oleh kaum rasionalis. Mereka, golongan rasionalis, berkeyakinan bahwa, pengetahuan yang paling tinggi nilainya adalah pengetahuan yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan rasional yang konsisten. Sementara pengalaman yang diserap indra adalah bahan pengetahuan, dan akidah atau rasio yang menyusun pengalaman sehingga menjadi sebuah sistem pengetahuan yang logis dan sistematis (D.W. Hamiyn: 1982; 3-5 dan Harold H. Titus, Marlyn S. Smith dan Ricadr T. Nolan: 1984; 198-204).

Sedangkan indra bagi kaum empiris dianggap sebagai sumber pengetahuan yang hakiki. Mereka berkeyakinan bahwa pengetahuan manusia diperoleh melalui suatu proses pengalaman empiris sebagaimana yang ditangkap oleh indra. Pengalaman dan persepsi indra dapat diakui kebenarannya, sebab pengetahuan ini diperoleh dari fakta empiris atau fakta yang teramati dan terukur. Demikian juga intuisi, ia dianggap sebagai sumber pengetahuan yang terdapat di dalam diri setiap manusia. Intuisi adalah pemahaman langsung tentang suatu pengetahuan (Muhammad Naquib Al-Attas: 1995; 34-35). Walaupun oleh sebagian pakar diyakini bahwa terkadang kerja intuisi berseberangan dengan otoritas rasio.

Bagian terakhir adalah otoritas atau “kesakitan”, dapat dijadikan sumber pengetahuan yang didapat dari pikiran orang lain (Noeng Muhadjir: 1996; 6-7). Otoritas terkadang dapat membahayakan, jika

kita tidak berhati-hati dan kurang selektif dalam cara perolehannya. Sudah barang pasti, otoritas yang dapat dipertanggung jawabkan dapat dijadikan sumber pengetahuan adalah otoritas yang bersumber dari orang yang dapat dipercaya (al-amin) dan layak diterima sebagai sebuah kebenaran. Boleh jadi, otoritas yang dimiliki para nabi dan rasul, sebagaimana keyakinan umat Islam, dapat dijadikan term otoritas ini.

Sementara bagi Thaba'thaba'I (Thabaththaba'i: 1991; 295, Thabaththaba'i: 1985; 89-94, dan Thabaththaba'i: 1995; 22-24), sumber pengetahuan ada empat, yaitu al-Qur'an (termasuk di dalamnya Sunnah), akal, indra, dan intuisi. Sedangkan metode pengetahuan-khususnya pengetahuan tentang ketuhanan- ia menetapkan tiga metode, yaitu metode lahiriyah (formal metod), metode pemahaman intelektual (intellectual metod), dan metode penghayatan rohani (intuitif metod) (Prihananto: 1997; 100-103).

Sebagaimana Hamlyn, al-Ghazali berkesimpulan bahwa sumber pengetahuan ada empat, yaitu indra, akal, intuisi dan otoritas. Bedanya, bagi al-Ghazali, keempat sumber pengetahuan tersebut bukanlah sumber pokok, sebab sumber-sumber itu menyerap pengetahuan dari sumber-sumber pokok yang satu yaitu Allah atau Wahyu (Imam al-Ghozali: 1988; 32). Sementara metode pengetahuan menurutnya secara garis besar dapat dibagi dua, yaitu: (1) pendidikan humanistik (al-ta'lim al-insani), yang terdiri darim proses belajar mengajar (ta'lim) dan proses berfikir (takfir), dan (2) pendidikan ketuhanan (al-ta'lim al-Rabbani), yang terdiri dari wahyu, ilham dan kontemplasi (Imam al-Ghozali: 1994; 72-73).

Sementara Kang Jalal, sapaan akrab Jalaluddin Rachmat, menyebutkan empat sumber pengetahuan, yaitu al-Qur'an dan al-

Sunnah, alam semesta, diri manusia (anfus) dan sejarah umat manusia (tarikh). Sedangkan cara memperoleh ilmu, menurut Kang Jalal ada tiga cara, yaitu: (1) ilmu yang diperoleh melalui kepekan indra; (2) ilmu yang diperoleh melalui kekuatan akal, dan (3) ilmu yang diperoleh melalui wahyu atau ilham (Jalaluddin Rakhmat: 1994; 203-210).

Sedangkan pembahasan tentang sifat pengetahuan secara umum akan terpolarisasi menjadi dua kategori, yaitu persoalan yang sifatnya subjektif dan objektif. Subjektifitas dimaksud adalah pandangan yang menyatakan bahwa objek yang dipersepsikan baik oleh akal maupun indra, tidak lepas dan tidak berdiri sendiri. Sementara yang dimaksud dengan objektifitas adalah pandangan yang mengatakan bahwa objek yang dipersepsikan oleh indra bebas dari kesadaran manusia. Kedua masalah tersebut, yaitu pertentangan ilmu yang bersifat subjektif dengan ilmu yang bersifat objektif, terasa semakin tajam manakala menyinggung validitas ilmu pengetahuan dimaksud (Noeng Muhadjir: 1996; 194-195).

(2). Epistemologi Barat

Menurut Keith Lehrer, seperti dikutif Zainal Fikri (2007), secara historis ada tiga perspektif dalam epistemologi yang berkembang di Barat, yaitu: Dogmatic Epistemology, Critical Epistemology, dan Scientific Epistemology.

Pertama, Dogmatic Epistemology: adalah pendekatan tradisional terhadap epistemology, terutama Plato. Dalam perspektif epistemologi dogmatik, metaphysics (ontologi) diasumsikan dulu ada, baru kemudian ditambahkan epistemologi. Setelah realitas dasar diasumsikan ada , baru kemudian ditambahkan epistemologi untuk menjelaskan bagaimana kita mengetahui realitas tersebut. Pertanyaan

utama epsitemologi jenis ini: Apa yang kita ketahui? Lalu bagaimana cara kita mengetahuinya? Singkatnya, epistemologi dogmatik menetapkan ontologi sebelum epistemologi. Untuk melihat contoh cara kerja epistemologi jenis ini, silahkan lihat karya Plato, Theaetetus, terutama ketika ia menganalisis pengetahuan sebagai opini yang benar, forms sebagai the ultimate reality yang bermuara pada definisi bahwa pengetahuan adalah sebagai kesedaran intuitif terhadap forms.

Kedua, Critical Epistemology. Revolusi dari epistemologi dogmatik ke epistemologi kritis dintrodusir oleh Descartes. Descartes membalik epistemologi dogmatik dengan menanyakan apa yang dapat kita ketahui sebelum menjelaskannya. Pertanyakan dulu secara kritis, baru diyakini. Ragukan dulu bahwa sesuatu itu ada, kalau terbukti ada, baru dijelaskan. Berfikir dulu, baru yakini atau tidak. Ragukan dulu, baru yakini atau tidak. Descartes menganut the immediacy theses, bahwwa apa yang kita ketahui adalah terbatas pad ide-ide yang adalah jiwa kita (our own minds). Metode Descartes disebut juga metode skeptis. Yakni, skeptis bahwa kita dapat mengetahui secara langsung objek di luar diri kita tanpa melalui jiwa kita. Thesis ini dikembangkan oleh David Hume dengan teori primary qualities dan secondary qualities. Pertanyaan utama epsitemologi jenis ini: Apa yang dapat kita ketahui? Dapatkah kita mengetahuinya? Munkinkah kita dapat mengetahui sesuatu di luar diri kita? Singkatnya, epistemologi kritis metapkan ontologi setelah epistemologi. Reid menolak tesis ini dengan berargumen bahwa kita mempunyai pengetahuan langsung tentang dunia luar (the external world). Menuut Reid, kita tidak melihat penampakan objek, tapi objek itu sendiri.

Ketiga, Scientific Epistemology. I argue that there is a third approach to epistemology where theories about what we can know and theories about what is real are given equal status, that is, neither is assumed to be prior to the other. Consequently, a theory of knowledge should explain how we know those things which we most clearly do know and at the same time provide a critical standard of evaluation for knowledge claims. Pertanyaan utama epsitemologi jenis ini: Apa yang benar-benar sudah kita ketahui dan bagaimana cara kita mengetahuinya? Epistemology ini tidak peduli apakah batu di depan mata kita adalah penampakan atau bukan. Yang ia urus adalah bahwa ada batu di depan mata kita dan kita teliti secara sainstifik.

(3). Ilmu Pengetahuan (Science)

Penggunaan kata "sains" dan "ilmu pengetahuan" dalam buku-buku filsafat berbahasa Indonesia. Sebelum penerjemahan kata science, dalam bahasa Indonesia tersedia dua pilihan kata, yakni pengetahuan dan ilmu. Yang berlaku umum, pilihan jatuh pada kata ilmu. Penerjemahan science menjadi ilmu dalam bahasa Indonesia berimplikasi pada perubahan makna ilmu menjadi science, bukan sebaliknya. Akibatnya, hal-hal yang sebelumnya disebut ilmu menjadi bukan ilmu atau belum menjadi ilmu dalam artian science. Kemudian scientific knowledge diterjemahkan menjadi ilmu pengetahuan atau pengetahuan ilmiah. Perhatikan bagaimana Jujun Suriasumantri, misalnya—yang buku-bukunya tentang "Filsafat Ilmu" banyak dibaca mahasiswa Indonesia—ketika menerjemahkan kata "science" ke dalam bahasa Indoenesia.

Epistemologi atau teori pengetahuan, membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu merupakan pengetahuan yang didapat

melalui proses tertentu yang dinamakan metode keilmuan. Metode inilah yang membedakan ilmu dengan dengan buah pemikiran yang lainnya. Atau dengan perkataan lain, ilmu adalah pengetahuan yang diperoleh dengan menerapkan metode keilmuan. Karena ilmu merupakan sebahagian dari pengetahuan, yakni pengetahuan yang memiliki sifat-sifat tertentu, maka ilmu dapat juga disebut pengetahuan keilmuan. Untuk tujuan inilah, agar tidak terjadi kekacauan antara pengertian "ilmu" (science) dan "pengetahuan" (knowledge), maka kita mempergunakan istilah "ilmu" untuk "ilmu pengetahuan." (Jujun Suriasumantri: 2001; 9).

Penerjemahan model ini menimbulkan sejumlah kerancuan di kalangan umat Islam. Karena mereka sudah mempunyai istilah ilmu sebelum ada kata science—yang tumbuh khas di Barat dengan observasi dan metode induksinya. Kerancuan ini tercermin dari munculnya beberapa pertanyaan seperti, "Apakah ilmu-ilmu agama adalah ilmu?" atau "Apakah ilmu kalam adalah ilmu? Atau "Apakah ilmu fiqh adalah ilmu?" Pertanyaan itu redundancy, yakni "Apakah ilmu adalah ilmu?" pertanyaan itu juga mengisyaratkan adanya makna ilmu yang berbeda. Ilmu yang statusnya belum dianggap ilmu dan ilmu yang statusnya telah dianggap ilmu atau ilmu yang perlu diuji dengan standar ilmu lain. Kerancuan-kerancuan itu dapat dihindari kalau kita tidak memaksa diri mencari kata bahasa Indonesia yang sudah ada untuk menerjemahkan kata science. Kita tetap pertahankan kata pengetahuan dan ilmu dan menambah kosa kata baru "sains" untuk bahasa Indonesia bagi science dan "saintifik" untuk kata sifat scientific. Science sendiri dipakai untuk dalam dua pengertian. Pertama, science yang triadic terdiri dari ontology, epistemology dan aksiologi, yakni cabang science, yang dalam bahasa Indonesia

diterjemahkan menjadi disiplin ilmu seperti fisika, kimia, biologi. Kedua, dalam artian yang metodis, yakni science atau scientific knowledge yang secara tradisional menggunakan metode induksi. Demarkasi antara science dan non-science secara tradisional biasanya pada metode induksi ini.

Dari sini pertanyaan "Apakah ilmu fiqh adalah ilmu?" Kita rubah menjadi "Apakah ilmu fiqh adalah sains atau non-sains?" Sebenarnya adalah ungkapan lain dari pertanyaan itu adalah "Apakah ilmu fiqh menggunakan metode induktif?" Jawabannya, menurut demarkasi tradisional adalah tergantung pada apakah ilmu fiqh menggunakan metode induksi atau tidak? Jika ilmu fiqh tidak menggunakan metode induksi, maka tidak dapat disebut sebagai sains dalam artian yang tradisional. Klaim terhadap metode induksi dengan asumsi regularitasnya pada filsafat continental (Jerman) berbuah pada klaim bahwa pengetahuan tentang perilaku manusia tidak dapat disebut science. Karena perilaku manusia berubah-ubah.

Mulyadhi Kartanegara, peraih gelar doktor di bidang Filsafat Islam di Universitas Chicago, misalnya, agak keberatan dengan penerjemahan kata science menjadi ilmu dalam bahasa Indonesia, walaupun pada akhirnya ia setuju, namun ia memberikan beberapa syarat. Mulyadhi menulis:

"Kata science sebenarnya dapat saja diterjemahkan dengan ilmu. Seperti science, kata 'ilm dalam epistemologi Islam, tidak sama dengan pengetahuan biasa, tetapi, seperti yang didefinisikan oleh Ibn Hazm (w. 1064 M), ilmu dipahami sebagai "pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya", dan seperti science dibedakan dengan knowledge, ilmu juga dibedakan oleh para ilmuwan Muslim dengan opini (ra'y). Akan tetapi, di Barat ilmu dalam pengertian ini telah

dibatasi hanya pada bidang-bidang ilmu fisik atau empiris, sedangkan dalam epistemology Islam, ia dapat diterapkan dengan sama validnya, baik pada ilmu-ilmu yang fisik-empiris maupun nonfisik atau metafisis… Oleh karena itu, menurut hematku, kita pada dasarnya bisa menerjemahkan kata science dengan ilmu, dengan syarat bahwa ilmu dalam epistemologi Islam tidak dibatasi hanya pada bidang-bidang fisik, seperti dalam epistemologi Barat." (Mulyadhi, 2002: 57-58).

Mengenai dua pertanyaan utama epistemologi: (1) apa yang dapat kita ketahui dan (2) bagaimana mengetahuinya. Mulyadhi menyatakan bahwa dalam epistemologi Barat hanya objek-objek fisik , bukan noninderawi, nonfisik, dan metasisika yang dapat diketahui secara ilmiah. Sedangkan dalam Islam baik objek-objek fisik dan objek-objek non-fisik dapat diketahui. Namun, Mulyadhi sendiri tidak menjelaskan apakah dalam Islam objek-objek non-fisik dapat diketahui secara ilmiah. Ia hanya menyatakan bahwa dalam Islam status ontologis dari objek-objek non-fisik yang tidak dapat ditangkap secara inderawi—konsep-konsep mental, metafisika, Tuhan, jin, malaikat, ruh—adalah real. Kalau begitu bagaimana cara mengetahuinya? Apakah dapat diketahui dengan observasi-empiris dalam Islam? Mulyadhi menyatakan bahwa hal-hal itu tidak dapat ditangkap secara inderawi (observasi empiris). Jadi, sebenarnya ia sepakat bahwa metode observasi-empiris tidak dapat mengetahui adanya, misalnya, Tuhan (Zainal Fikri: 2007).

Berbagai kemunduran dan kelemahan umat Islam adalah akibat penyakit kronik yang sukar diubati tanpa diserlahkan puncanya. Pelbagai penyakit menimpa dan kerananya kelemahan dan kemunduran yang dialami begitu parah. Antara yang dikenal pasti

berkait ilmu dari pelbagai dimensi. Krisis ilmu dalam masyarakat Islam melebar mencakupi pelbagai perkara. Tetapi semuanya belum ditangani secara semestinya. Dalam hal ini Mohammad Nakhaie Ahmad mengulas. Berbagai kemajuan sains dan teknologi yang berkembang daripada epistemologi moden dan penyelidikan empiris, melahirkan kesan dan pengaruh hebat. Kemajuan dalam lapangan perhubungan, perindustrian, pertanian dan lain-lain amat mengagumkan. Bagaimanapun, sehingga kini manusia gagal mengenali dirinya, menerusi kemajuan ilmu sains dan teknologi, walaupun pelbagai ilmu diwujudkan bagi mengkaji manusia. Bahkan epistemologi moden dan ilmu empiris itu, belum mencapai pendekatan jelas untuk melakar wajah pembangunan insan dan arah tujunya dalam kehidupan. Akibatnya kemajuan sains dan teknologi digarap menerusi pendekatan falsafah Barat, menjadikan manusia terumbang-ambing dan menjerumuskan mereka kepada pola hidup permisif (Ibahiyah), bebas nilai dan menjadikan hidup ini sekadar mencari kepuasan fizikal (Anggun Gunawan: 2007).

Teori pembangunan moden menyarankan untuk mencapai kemajuan, setiap langkah Barat mesti dituruti. Kehidupan tradisional dirombak dan diganti dengan kehidupan moden. Tiada jalan bagi menuju kemajuan, melainkan berasaskan sains dan teknologi. Kemajuan ekonomi adalah teras dan kerana itu penghayatan sains dan teknologi dalam kegiatan ekonomi satu kemestian. Saranan ini diterima. Pendekatan pembangunan Barat menjadi acuan negara Islam yang bebas daripada penjajahan. Setiap langkah negara Barat diikuti negara Islam bagi mengisi hasrat kemajuan. Tindak-tanduk mereka mengikut saranan sarjana Barat, menepati apa yang disebutkan oleh Nabi Muhammad: “Kamu akan mengikut perjalanan umat yang

terdahulu sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta, sehinggakan jika mereka masuk ke lubang biawak sekalipun, nescaya kamu mengikutnya."

Walaupun begitu keyakinan dan kepatuhan hukkam di negara Islam terhadap pendekatan Barat, kemajuan yang dicita-citakan tidak tercapai. Negara Islam terus dibelenggu kemiskinan, kemunduran, buta huruf dan perpecahan. Bahkan pengaruh negatif peradaban Barat itu dan pola kehidupan permisif menjalar bersama barangan yang mengukuhkan kedudukan umat Islam sebagai masyarakat mustahlik.

Salah satu puncanya ialah kerana ulama dan ilmuwan Islam terumbang-ambing dalam pergelutan antara pemikiran tradisional yang jumud dengan pemikiran Barat yang sekular dan bebas nilai. Epistemologi tradisional bercelaru, beku dan lesu. Sedangkan epistemologi moden Barat, agresif, praktikal, progresif dan nyata, berasaskan ilmu empiri yang mengagumkan, tetapi lekang daripada agama, kehilangan arah selain mendapatkan kelazatan, kemewahan dan keseronokan. Ulama dan ilmuwan Islam tergamam dalam pertarungan antara keimanan dan nilai moral yang kehilangan dukungan epistemologi kukuh dengan kebudayaan moden yang dicipta kemajuan ilmu empiris berasaskan sains dan teknologi (Anggun Gunawan: 2007).

Dalam banyak hal, keimanan dan akhlak yang didukung pola pemikiran dan kehidupan tradisional, terpaksa mengalah kepada desakan pembangunan dan pengaruh kebudayaan moden. Sintesis daripada pertembungan itu, terus mengekalkan kemunduran berbaur dengan kepincangan moral import. Bukan tidak ada ahli fikir Islam yang mengeluh dengan kecelaruan dan kepincangan epistemologi intelektual masyarakat Islam. Bukan tidak ada sarjana Barat yang

mengeluh mengenai keadaan intelektual moden yang kehilangan arah tujuan. Namun kepincangan dan kecelaruan epistemologi, menjadikan umat Islam moden kehilangan jati dirinya dan gagal membebaskan diri daripada kemunduran yang melingkunginya. Penyakit kronik yang dihadapi umat tidak juga sembuh dengan gerakan modenisasi besar-besaran.“ Apabila ulama dan ilmuwan tergelincir maka alam keseluruhannya akan tergelincir.” Demikian kata-kata hikmah tradisi keilmuan Islam. Kerana keadaan ulama dan ilmuwan yang terumbang-ambing, masyarakat kehilangan cahaya kepemimpinan. Manusia akan memilih orang jahil sebagai pemimpin dan mereka memberi fatwa sewenang-wenangnya, sehingga mereka sesat (Anggun Gunawan: 2007).

Persoalan asas dalam menyempurnakan kehidupan manusia bagi mencapai matlamat ialah ilmu. Kerana itulah ayat pertama diturunkan adalah perintah membaca. Nas al-Quran yang lain juga memperlihatkan kegiatan keilmuan itu adalah penting untuk pengukuhan iman dan takwa, untuk kehidupan yang dapat meningkatkan prestasi kemuliaan insan dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi.Kegiatan keilmuandimaksudkan ialah kegiatan pembacaan, pemahaman, melihat dan memerhatikan kejadian alam, langit dan bumi, tumbuh-tumbuhan, haiwan, lautan, angin dan sebagainya. Tetapi bacaan, pemahaman, penyelidikan itu tidak sekadar membaca, menyelidik dan memahami alam, untuk menguasainya, atau dengan lebih jelas untuk memperkosanya. Pembacaan, penyelidikan dan pemahaman itu ialah untuk tujuan murni, untuk manusia memahami destininya, mewujudkan hubungan harmoni dengan alam dan hubungan taqarrub intim dengan Pencipta alam itu sendiri, di samping

memanfaatkan nikmat yang diciptakan itu dan diikuti dengan bersyukur kepada Allah SWT. (Anggun Gunawan: 2007)..

Perintah membaca dalam al-Quran tidak sekadar membaca al-Quran, tetapi mestilah menembusi laluan hingga memahami alam. Ini kerana arahan Allah dalam al-Quran supaya melihat dan memerhatikan alam, tidak sekadar sedap didengar, tetapi mesti dihayati dan dilaksanakan secara amali. Ini bermakna perintah membaca dalam wahyu pertama itu merangkumi bacaan al-Quran dan bacaan ke atas al-Kanun dan kosmos. Bacaan, penyelidikan dan pemahaman al-Quran, tidak terbatas kepada mengetahui hukum halal dan haram bagi menyusun tingkah laku manusia atau menyentuh kepercayaan dan keyakinan metafizik. Bacaan itu harus menembusi laluan lebih jauh iaitu memahami hukum perjalanan alam semesta, mengerti kejadian kehidupan dan perjalanan semua kejadian alam. Dalam epistemologi Islam, seperti yang disarankan al-Quran dan al-Sunnah, pengertian sebenar bacaan, tidak terpisah antara bacaan al-Quran yang mengandungi hukum-hakam, arahan, bimbingan dan saranan mengenai susunan perjalanan hidup manusia dari aspek individu dan sosialnya; dengan bacaan al-Kanun yang mengandungi pelbagai ciptaan Allah dan hukum-hakam serta kaedah perjalanannya (Anggun Gunawan: 2007).

Bacaan, penyelidikan dan pemahaman adalah wasilah kegiatan ilmu dan objek serta saranan yang menjadi bahan bacaan, penyelidikan dan pemahaman untuk mendapat ilmu ialah al-Quran dan al-Kanun. Daripada kedua-duanya dapat ditimba ilmu yang tiada batasan. Allah berfirman yang bermaksud: “Katakanlah (wahai Muhammad) jika lautan itu tinta untuk tulisan kalimah Tuhanku,

nescaya keringlah lautan itu sebelum habis kalimah Tuhanku ditulis, walaupun dibekalkan lagi seumpamanya.” - (Q.S. Al-Kahf: 109).

Begitu luas bahan yang ada dalam al-Quran dan alam yang boleh ditimba untuk diketahui dan dirumuskan sebagai ilmu pengetahuan. Tetapi pengetahuan yang dimaksudkan, bukanlah sekadar mengetahui. Ia hendaklah dibina sehingga mencapai tahap kebijaksanaan atau hikmah. Hanya apabila pengetahuan itu dibentuk sehingga mencapai tahap hikmah barulah berhamburan kebaikan yang banyak.

Allah berfirman, ertinya: “Dia mendatangkan hikmah kepada sesiapa yang Ia suka dan sesiapa yang Ia datangkan hikmah, sesungguhnya ia didatangkan kebaikan yang banyak. Dan ini tidak teringat, melainkan oleh orang yang mempunyai hati.” - (al-Baqarah: 269).

Hikmah ialah pengetahuan mendalam yang tidak mengetahui sesuatu daripada satu aspek saja, tetapi daripada pelbagai aspek dan dapat menggarap persoalan itu secara tepat dan mendalam sehingga timbul keyakinan kebenarannya. Keyakinan seperti yang diungkapkan al-Ghazali dalam al-Munqidz Min al-Dhalal, bahawa apabila dipastikan 2 x 2 ialah empat dan jika ada orang yang berkata bahawa 2 x 2 lapan dan buktinya ia boleh menukarkan sebiji telur menjadi emas dan ia berjaya melakukannya. Namun kita hanya kagum dengan kebolehannya, tetapi tidak mengubah keyakinan kita bahawa 2 x 2 itu adalah empat (Anggun Gunawan: 2007).

Hanya pengetahuan yang dikejapkan keyakinan itulah akan meningkatkan tahap hikmah. Ini kerana dengan keyakinan itu, hikmah itu akan mempengaruhi jiwa dan hati dan akan memberi kesan kepada hati itu untuk mempengaruhi tingkah laku dan tindak-tanduk

seseorang sehingga kelakuan dan tingkah lakunya itu kelihatan bijaksana dan berhikmah. Seorang yang mempunyai hikmah tidak hanya mengetahui, tetapi berada dalam keadaan harmoni dalam hubungannya dengan Allah dengan iman dan takwa dan harmoni dengan makhluknya dengan kebaikan dan keadilan, bersikap wajar dalam menghadapi perbezaan pendapat, tidak mudah memberi reaksi terhadap perkara yang belum pasti, merendah diri dalam perkara yang diketahui, tidak terkeluar dari mulutnya, semata-mata hukuman, tetapi lebih banyak nasihat dan bimbingan daripada kritikan dan kecaman, serta berlapang dada menangani krisis dan pergolakan. Inilah hukum yang dilahirkan daripada penghayatan epistemologi yang dibina al-Quran. Sebatian antara ilmu akli dan naqli, antara ilmu syariat dan sains, antara ilmu kasbi dan laduni, menjadi teras di dalam epistemologi Islam. Kerana itu, sains, teknologi, falsafah, sosiologi dan sebagainya, sentiasa berpaut kepada syariat dan tidak lekang daripadanya, sehingga meninggalkannya apabila ia berkembang dan maju. Ini kerana ilmu syariat adalah asas dan daripada dorongan dan desakannya, ilmu lain berkembang dan maju. Bahkan ilmu aqli yang dihasilkan daripada peradaban lain, dibersihkan dulu dengan nilai syariat, sebelum diterima dan dimasukkan ke dalam tradisi ilmu Islam. Kerana untuk menjadikannya sebahagian daripada tradisi ilmu Islam, ia harus terlebih dulu serasi dengan epistemologi Islam. Kerana itu, ilmu dibahagikan kepada ilmu yang berguna dan ilmu yang tidak berguna. Menurut Imam al-Ghazali, ilmu yang berguna ialah ilmu yang menambahkan ketakwaan kepada Allah. Hanya ilmu yang dapat meningkatkan hikmah, membangkitkan kesedaran dan keinsafan, dapat membina insan dan meningkatkannya kepada tahap

kemanusiaan yang utuh. Ilmu seumpama itulah ilmu yang berguna daripada perspektif epistemologi Islam (Anggun Gunawan: 2007).

Kita hanya boleh mengagumi pencapaian sains dan teknologi, sehingga boleh mendarat di bulan, mencipta bom nuklear yang boleh memusnahkan jutaan musuh dalam peperangan sekelip mata, menghasilkan teknologi sehingga manusia beribu-ribu batu jaraknya dapat bercakap antara satu dengan lain. Kita hanya dapat mengagumi pencapaian menakjubkan itu. Tetapi ia belum mencapai tahap hikmah, jika kejayaan itu tidak membawa kesedaran dan kesempurnaan kemanusiaan itu sendiri dan kedudukannya sebagai hamba serta khalifah Allah. Ini bermakna ilmu akliah daripada perspektif Islam, bagaimana maju sekalipun, tidak boleh bebas nilai dan tidak boleh lekang daripada tanggungjawab kemanusiaan seperti yang ditentukan oleh Allah. Nilai dan tanggungjawab kemanusiaan yang mendukung perkembangan ilmu akliah itu ialah ilmu syariat. Nilai dan tanggungjawab itu terbentuk daripada posisi manusia sebagai hamba Allah dan khalifah. Syariat ialah petunjuk, bimbingan, hukum dan perintah yang membentuk kemanusiaan. Ia adalah asas yang memberi dukungan kepada perkembangan ilmu akliah (sains, teknologi, psikologi, dll) dan mendisiplinkan ilmu itu supaya perjalanannya tidak membawa kerosakan kepada manusia dan alam. Kerosakan alam adalah akibat daripada penyelewengan fungsi ilmu. Allah berfirman, ertinya: “Lahir kerosakan di darat dan di bumi akibat pelakuan manusia.” Kerosakan terjadi dengan dahsyatnya, jika ilmu akliah itu berada di tangan manusia barbarik yang tohor kemanusiaannya. Untuk membebaskan manusia daripada sifat barbarik ini sehingga menjadi manusia madani, penghayatan syariat adalah syaratnya. Insan mesti dibangun berasaskan epistemologi mengintegrasikan ilmu naqli dan

akli yang mensepadukan syariat dengan sains dan kemanusiaan. Sumbernya ialah bacaan teliti kepada al-Quran dan al-Kanun dan menterjemahkan hasil penelitian itu ke dalam pembangunan (Anggun Gunawan: 2007).

Pencemaran dalam ilmu syariat berpunca daripada penyimpangan kegiatan ilmu daripada epistemologi sebenar, khususnya apabila bacaan yang ditumpukan semata-mata secara harfi dan falsafah. Bacaan seumpama itu terikat kepada susunan bahasa tanpa menembusi kefahaman terhadap realiti alam dan kehidupan yang digarap daripada al-Kanun. Ini menyebabkan pemisahan antara ilmu akli dan naqli. Pemisahan ilmu naqli itu adalah akibat penekanan terhadap pengkhususan cabang ilmu itu. Penyimpangan ini menyebabkan perkembangan ilmu syariat akhirnya terlepas daripada pegangan epistemologi Islam asal dan melebar pengaruh bidaah dan khurafat. Kesan pengaruh bidaah dan khurafat ini amat besar. Proses keruntuhan tamadun berlaku dengan pantas dan umat Islam menuju zaman kejatuhannya. Penyimpangan terbesar berpunca daripada pencemaran ke atas salah satu sumber ajaran Islam iaitu al-Sunnah. Pencemaran itu berlaku daripada kegiatan memalsukan hadis. Di peringkat lebih awal ia berpunca daripada kegiatan menafsirkan al-Quran supaya sesuai dengan pegangan politik kepuakan. Umpamanya tafsiran Khawarij terhadap ayat al-Quran bagi menyokong pendirian mereka menentang tahkim (Anggun Gunawan: 2007).

Pengertian sunnah sebagai sumber ajaran Islam, mengalami pencemaran lebih besar apabila ia bukan hanya diertikan perkataan, perbuatan dan pengakuan Nabi Muhammad tetapi juga perkataan, perbuatan dan pengakuan imam atau pemimpin parti tertentu. Lebih mencemarkan apabila pemimpin itu diangkat ke taraf

maksum.Kepincangan asas epistemologi dalam kegiatan ilmu akli dan naqli dan pencemaran ilmu yang terpancar daripadanya, memerlukan proses pemurnian dan islah menyeluruh. Tetapi perjuangan mengislahkan ilmu menerusi usaha memurnikan epistemologi itu, bukanlah mudah. Ia harus dilakukan ulama dan ilmuwan yang berpengetahuan mendalam dalam lapangan ilmu akli dan naqli, mempunyai kesedaran mendalam, keberanian dan kesabaran tinggi bagi menghadapi cabaran.

C. Membandingkan Epistemologi Islamic Sciences dan Social Sciences

Sebelum berbicara jauh masalah epistemologi ilmu Islam dan Barat, terlebih dulu kita perlu bedakan apa itu "pengetahuan", "ilmu", dan "ilmu pengetahuan". Mulyadhi Kartanegara (2002; 57-58), sebagaimana dikutif Zainal Fikri (2007), kurang sependapat dengan penerjemahan kata science menjadi ilmu dalam bahasa Indonesia, walaupun pada akhirnya ia setuju, namun ia memberikan beberapa syarat. Mulyadhi berpendapat: "Kata science sebenarnya dapat saja diterjemahkan dengan ilmu. Seperti science, kata 'ilm dalam epistemologi Islam, tidak sama dengan pengetahuan biasa, tetapi, seperti yang didefinisikan oleh Ibn Hazm (w. 1064 M), ilmu dipahami sebagai "pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya", dan seperti science dibedakan dengan knowledge, ilmu juga dibedakan oleh para ilmuwan Muslim dengan opini (ra'y). Akan tetapi, di Barat ilmu dalam pengertian ini telah dibatasi hanya pada bidang-bidang ilmu fisik atau empiris, sedangkan dalam epistemology Islam, ia dapat diterapkan dengan sama validnya, baik pada ilmu-ilmu yang fisik-empiris maupun nonfisik atau metafisis… Oleh karena itu, menurut hematku, kita pada dasarnya bisa menerjemahkan kata science dengan

ilmu, dengan syarat bahwa ilmu dalam epistemologi Islam tidak dibatasi hanya pada bidang-bidang fisik, seperti dalam epistemologi Barat." (Zainal Fikri: 2007).

Mengenai dua pertanyaan utama epistemology: (1) apa yang dapat kita ketahui dan (2) bagaimana mengetahuinya. Mulyadhi menyatakan bahwa dalam epistemologi Barat hanya objek-objek fisik , bukan noninderawi, nonfisik, dan metasisika yang dapat diketahui secara ilmiah. Sedangkan dalam Islam baik objek-objek fisik dan objek-objek non-fisik dapat diketahui. Namun, Mulyadhi sendiri tidak menjelaskan apakah dalam Islam objek-objek non-fisik dapat diketahui secara ilmiah. Ia hanya menyatakan bahwa dalam Islam status ontologis dari objek-objek non-fisik yang tidak dapat ditangkap secara inderawi -konsep-konsep mental, metafisika, Tuhan, jin, malaikat, ruh- adalah real. Kalau begitu bagaimana cara mengetahuinya? Apakah dapat diketahui dengan observasi-empiris dalam Islam? Mulyadhi menyatakan bahwa hal-hal itu tidak dapat ditangkap secara inderawi (observasi empiris). Jadi, sebenarnya ia sepakat bahwa metode observasi-empiris tidak dapat mengetahui adanya, misalnya, Tuhan (Zainal Fikri: 2007).

Menurut Zainal, Mulyadhi agak rancu dalam membandingkan epistemologi Islam dan Barat. Ketika berbicara tentang status obtologis objek-objek non-fisik di Barat yang disorot adalah perspektif science, sehingga sudah dapat diduga bahwa objek non-fisik itu tidak dapat diketahui. Sedangkan ketika membahas status ontologisnya dalam epistemologi Islam, Mulyadhi menggunakan perspektif rasional-logis.Tetapi, ia tidak membahas status ontologis objek itu dari perspektif epistemology rasional yang non-empiris yang berkembang di Barat. Seperti Dercartes, misalnya, yang menyatakan

bahwa ruh adalah ada dan dapat diketahui secara rasional. Karena pertanyaan apakah Tuhan dapat diketahui secara rasional-logis adalah berbeda dari pertanyaan apakah Tuhan dapat diketahui secara observasi-empiris (Zainal Fikri: 2007).

Sesungguhnya yang menjadi persoalan adalah scienticism, yakni bahwa sesuatu dapat dikatakan ada jika hanya jika dapat diketahui dengan prinsip-prinsip science, yakni secara observasi, empiris, induktif. Dan mengenai metodologi, Mulyadhi dengan mengutip Ziauddin Sardar, menyatakan bahwa ilmuwan Barat hanya menggunakan satu metode ilmiah, yaitu observasi, sedangkan para pemikir Muslim menggunakan tiga macam metode sesuai dengan tingkat atau hierarki objeknya, yaitu: (1) metode observasi, sebagaimana yang digunakan di Barat, atau disebut bayani, (2) metode logis atau demonstratif (burhani), dan (3) metode intuitif (‘irfani), yang masing-masing bersumber pada indra, akal, dan hati. (Mulyadhi Kartanegara: 2002; 61 dan Zainal Fikri: 2007).

Sementara epistemologi atau teori ilmu pengetahuan, dalam pandangan Jujun Suria Sumantri adalah kajian yang membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu merupakan pengetahuan yang didapat melalui proses tertentu yang dinamakan metode keilmuan. Metode inilah yang membedakan ilmu dengan dengan buah pemikiran yang lainnya. Atau dengan perkataan lain, ilmu adalah pengetahuan yang diperoleh dengan menerapkan metode keilmuan. Karena ilmu merupakan sebahagian dari pengetahuan, yakni pengetahuan yang memiliki sifat-sifat tertentu, maka ilmu dapat juga disebut pengetahuan keilmuan. Untuk tujuan inilah, agar tidak terjadi kekacauan antara pengertian “ilmu” (science) dan “pengetahuan”

(knowledge), maka kita mempergunakan istilah "ilmu" untuk "ilmu pengetahuan." (Jujun Suriasumantri: 2001; 9).

Sebelum penerjemahan kata science, dalam bahasa Indonesia tersedia dua pilihan kata, yakni pengetahuan dan ilmu. Yang berlaku umum, pilihan jatuh pada kata ilmu. Penerjemahan science menjadi ilmu dalam bahasa Indonesia berimplikasi pada perubahan makna ilmu menjadi science, bukan sebaliknya. Akibatnya, hal-hal yang sebelumnya disebut ilmu menjadi bukan ilmu atau belum menjadi ilmu dalam artian science. Kemudian scientific knowledge diterjemahkan menjadi ilmu pengetahuan atau pengetahuan ilmiah (Zainal Fikri: 2007). Penerjemahan model ini menimbulkan sejumlah kerancuan di kalangan umat Islam. Karena mereka sudah mempunyai istilah ilmu sebelum ada kata science yang tumbuh khas dengan observasi dan metode induksinya.

Kerancuan-kerancuan itu dapat dihindari kalau kita tidak memaksa diri mencari kata bahasa Indonesia yang sudah ada untuk menerjemahkan kata science. Kita tetap pertahankan kata pengetahuan dan ilmu dan menambah kosa kata baru "sains" untuk bahasa Indonesia bagi science dan "saintifik" untuk kata sifat scientific. Science sendiri dipakai untuk dalam dua pengertian. Pertama, science yang triadic terdiri dari ontology, epistemologi dan aksiologi, yakni cabang science, yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi disiplin ilmu seperti fisika, kimia, biologi. Kedua, dalam artian yang metodis, yakni science atau scientific knowledge yang secara tradisional menggunakan metode induksi. Demarkasi antara science dan non-science secara tradisional biasanya pada metode induksi ini (Zainal Fikri: 2007).

D. Epistemologi Ilmu Tafsir

(1). Epistemologi Bayani

Filsafat ilmu yang dikembangkan di dunia Barat, seperti rasionalisme, empirisme, dan pragmatisme, dalam pandangan M. Amin Abdullah (2003; 12), tidak begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang-surut dan perkembangan Islamic studies. Perdebatan, pergumulan, dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat tersebut lebih terletak pada wilayah natural sciences dan bukannya pada wilayah humanities dan social sciences. Sedangkan Islamic studies dan 'ulumuddin, khususnya syari'ah, aqidah, tasawuf, 'ulum al-qur'an, dan 'ulum al-hadis, lebih terletak pada wilayah classical humanities. Untuk itu, diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam, yakni apa yang disebut oleh Muhammad Abid al-Jabiry dengan epistemologi bayani, 'irfani, dan burhani (Muhammad Abid al-Jabiri: 1990).

Menurut al-Jabiry, corak epistemologi bayani didukung oleh pola pokir fikih dan kalam. Dalam tradisi keilmuan agama Islam di UIN, IAIN, dan STAIN, mungkin juga pengajaran agama di perguruan tinggi umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren-pesantren, coran pemikiran keislaman model bayani sangat mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan epistemologi 'irfani dan burhani. Corak pemikiran 'irfani (tasawuf, intuitif, al-'atify) kurang begitu disukai oleh tradisi berpikir keilmuan bayani (fikih dan kalam) yang murni, lantaran bercampuraduknya bahkan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan 'irfani dengan kelompok-kelompok atau organisasdi-organisasi tarekat dengan satahat-satahat-nya, serta memang kurang dipahaminya struktur

fundamental epistemologi dan pola pikir ‘irfani berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya.

Sebenarnya ketiga kluster sistem epistemology Islam, ‘ulumuddin ini (dalam tulisan ini menjadi empat, ditambah epistemologi amali), sebagaimana digambarkan al-Jabiry, adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan, dan sekuler-mengsekulerkan antara masing-masing penganut ketiga tradisi epistemoilogi ini. Oleh karena itu, pola pikir tekstual bayani lebih dominan secara politis dan membentuk mainstream pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya, pola pemikiran keagamaan Islam model bayani menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi ushul fikih klasik lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan yang lain, seperti alam (kauniyyah), akal (aqliyyah), dan intuisi (wijdaniyyah) (M. Amin Abdullah: 2003; 13-14).

Dominasi pola pikir tekstual ijtihadiyyah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual bahtsiyyah. Menurut M. Amin Abdullah (2003; 14), pengembangan pola pikir bayani hanya dapat dilakukan jika ia mampu memahami, berdialog, dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir ‘irfani maupun burhani, dan begitu pula sebaliknya. Jika saja masing-masing sistem kefilsafatan ilmu keagamaan dalam Islamic studies ini berdiri sendiri-sendiri, tidak bersentuhan antara satu dan lainnya sebagaimana yang tercermin dengan kokohnya dinding-dinding pembatas fakultas di lingkungan UIN, IAIN, dan STAIN, serta Perguruan Tinggi Agama

Islam Swasta, belum lagi tembok pembatas antara keilmuan umum dan keilmuan agama yang selama ini terus dilembagakan, maka agak sulit dibayangkan akan terjadi pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang siap pakai dalam menghadapi problem-problem kontemporer (M. Amin Abdullah: 2003; 3-18).

Kelemahan yang paling mencolok dari tradisi nalar bayani atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa, atau masyarakat yang beragamna lain. Dalam berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual bayani biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis, dengan semboyan kurang-lebih semakna dengan "right or wrong is my country" (M. Amin Abdullah: 2004). Itulah jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut-sebut sebagai al-'ilm al-tauqifi, yang dibedakan dari al-'ilm al-huduri dan al-'ilm al-husuli dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Hal demikian dapat saja terjadi karena fungsi dan peran akal pikiran manusia tidak lain dan tidak bukan hanyalah digunakan untuk mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks. Sama sekali di luar kalkulasi pendukung corak epistemologi ini, apakah pelaksanaan dan implementasi ajaran teks dalam kehidupan masyarakat luas masih orisinal dan seotentik lafal teks itu sendiri atau tidak, karena diskusi seperti ini akan diintrodusir dan diambil alih oleh pemikiran model paradigma burhani (M. Amin Abdullah: 2003; 14-15).

Sebagaimana dimaklumi bahwa kebenaran teks yang sipahami dan diakui oleh aliran, kelompok, atau organisasi tertentu belum tentu dapat dipahami dan diakui secara sama dan sebangun oleh aliran, kelompok, atau organisasi lain yang menganut agama yang sama.

Belum lagi harus ditambahkan di sini bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh penganut agama tertentu pasti berbeda dari kebenaran teks yang dipahami, diakui, dan diyakini oleh penganut agama yang lain. Dari sinilah sumber munculnya apa yang disebut dalam tradisi ilmu kalam sebagai al-‘uqul al-mutanafisah, pola berpikir jadaliyyah atau dialektik. Jika dirujuk kebelakang, pola logika yang bisa digunakan fuqaha dan mutakallimun adalah pola logika dan cara berpikir yang biasa digunakan oleh Stoik (Stoics, al-Rawaqiyyun) dan bukannya pola logika yang digunakan oleh Aristotle.

Dengan demikian, peran akal pikiran dalam memahami dan menafsirkan hal-hal yang terkait dengan soal-soal keberagamaan atau religiositas manusia memang sangatlah terbatas. Sejak dari dulu pola pikir epistemologi bayani lebih mendahulukan dan mengutamakan qiyas (qiyas al-‘illah untuk fikih dan qiyas al-dalalah untuk kalam), dan bukannya mantiq lewat silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi tekstual-lughawiyyah (al-asl wa al-far’; al-lafz wa al-makna) lebih diutamakan daripada epistemologi kontekstual-bahtsiyyah maupun spiritualitas-‘irfaniyyah-batiniyyah. Di samping itu, nalar epistemologi bayani selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual (Ibn Manzur: 1990; 29-30).

(2). Epistemologi Burhani

Berikutnya epistemologi ketiga adalah epistemologi burhani. Ibn Rusyd, sebagai tokoh filosof Muslim klasik, telah menyebut-nyebut jenis epistemologi ini (Ibn Rusyid: 1981; 787 dan Oliver Leaman: 1988; 144-160). Namun, hegemoni epistemologi bayani menjadikan corak epistemologi burhani dan juga ‘irfani tersingkir dari panggung sejarah pemikiran keislaman. Oleh karena keduanya yakni

epistemologi burhani dan ‘irfani cukup vital perannya dalam pemikiran keislaman, maka keduanya perlu direkonstruksi ulang dengan pemaknaan-pemaknaan yang baru (al-qira’ah al-muntijah), untuk mendampingi paradigma bayani.

Jika sumber ilmu (the origin of science) dari epistemologi bayani adalah teks, sedang ‘irfani adalah direct experience, maka epistemologi burhani bersumber pada realitas atau al-waqi’, baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi burhani disebut sebagai al-‘ilm al-husuli, yakni ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau al-mantiqi, dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi (M. Amin Abdullah: 2003; 20).

Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun lewat kerjasama antara proses abstraksi (al-maujudat bari’ah min al-madah) dan pengamatan inderawi yang sahih atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan menambah kekuatan indera, seperti alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan (grounded research) dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal pikiran sangat menentukan di sini, karena fungsinya selalu diarahkan untuk mencari sebab-akibat (idrak al-sabab wa al-musabab) (Muhammad Abid al-Jabiri: 1990; 20).

Untuk mencari sebab dan musabab yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan, dan keagamaan, akal pikiran tidak memerlukan teks-teks keagamaan. Untuk memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan social-keislaman, menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan-pendekatan seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan, dan sejarah. Fungsi dan peran akal

bukannya untuk mengukuhkan kebenaran teks seperti yang ada pada nalar bayani, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan analisis dan menguji terus menerus (heuristik) kesimpulan-kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan. Ibn Rusyd sangat menekankan proses kerja akal pikiran seperti ini sebagaimana yang dilakukan dan dikonseptualisasikan oleh Aristotle. Fungsi akal pikiran yang bersifat heuristik dengan sendirinya akan membentuk budaya kerja penelitian, baik yang bersifat eksplanatif, eksploratif, maupun verifikatif.

Tolok ukur validitas keilmuan pun sangat berbeda dari nalar bayani dan nalar ‘irfani. Jika nalar bayani tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nash dan realitas, dan pada nalar ‘irfani lebih pada kematangan social skill (empati, simpati, verstehen), maka dalam nalar burhani yang ditekankan adalah korespondensi (al-mutabaqah baina al-‘aql wa nizam al-tabi’ah atau kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam). Selain korespondensi juga ditekankan aspek koherensi (keruntutan dan keteraturan berpikir logis) dan upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (M. Amin Abdullah: 2003; 21-22).

(3). Epistemologi ‘Irfani

Menyatunya “teks” dan “akal” rupanya memunculkan kekakuan dan ketegangan tertentu, bahkan tidak jarang, sebagaimana disinyalir Chandra (1992), konflik dan kekerasan yang bersumber dari pola pikir ini. Untuk menghindari kekakuan dan rigiditas dalam berpikir keagamaan yang menggunakan teks sebagai sumber utamanya, epistemologi pemikiran keagamaan Islam, sesungguhnya telah

mempunyai dan menyediakan mekanisme control perimbangan pemikiran dari dalam (internal control) lewat model berpikir epistemologi ‘irfani. Model epistemologi ‘irfani lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Ditilik dari sejarahnya, model epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen, maupun Islam.

Namun status dan keabsahan epistemologi ‘irfani selalu dipertanyakan baik oleh tradisi berpikir bayani atau burhani. Epistemologi bayani mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal dan tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks. Sedang epistemologi burhani mempertanyakan keabsahannya karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika. Apabila dalam tradisi sejarah pemikiran Islam, apa yang disebut intuisi, ilham, qalb, dlamir, dan psiko-gnosis telah terlanjur dikembangkan dan diinstitusionalisasikan menjadi apa yang disebut-sebut sebagai “tarekat” dengan wirid-wirid dan satahat-satahat yang mengiringinya (Fazlur Rahman: 1979; 132-133). Agak sulit mengembalikan citra positif epistemologi ‘irfani dalam pangkuan gugus epistemologi Islam yang lebih komprehensif-utuh-integrated karena kecelakaan sejarah dalam hal kedekatannya dengan perkumpulan tarekat. Padahal tarekat itu sendiri tidak lain dan tidak bukan adalah institusional atau organizational expression dari tradisi Gnosis (tasawwuf) dalam budaya Islam. Fazlur Rahman sampai-sampai pernah menyebutnya sebagai “religion within religion.” (Fazlur Rahman: 1979; 150).

Untuk mengembalikan intuisi pada pengertian epistemologis bukan institusi atau organisasi sosial-keagamaan diperlukan keberanian untuk melakukan passing over dengan meminjam

khazanah tradisi pemikiran eksistensionalis di Barat. Falsafah Barat pun pernah mempertanyakan dominasi dan keangkuhan rasionalitas dalam sejarah pemikiran mereka. Di sini diperlukan keberanian untuk melakukan rekonstruksi dan reformulasi pemikiran Islam dalam wilayah tasawwuf-'irfani era kontemporer, seiring munculnya tuntutan-tuntutan untuk lebih melihat dan mencermati kembali dimensi spiritualitas dalam Islam (M. Amin Abdullah: 2003; 17).

Jika sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi bayani adalah teks (wahyu), maka sumber ilmu pengetahuan dalam tradisi 'irfani adalah pengalaman (experience). Pengalaman hidup sehari-hari yang otentik, sesungguhnya, merupakan pelajarn yang tidak ternilai harganya. Ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam telah dapat mengetahui adanya Dzat yang Maha Suci dan Maha Segalanya. Untuk mengetahui Dzat yang Maha Pengasih dan Penyayang, orang tidak perlu menunggu turunnya teks (Frank Waling: 1985; 245-252). Pengalaman konkrit pahitnya konflik, kekerasan dan disintegrasi sosial dan akibat yang ditimbulkannya dapat dirasakan oleh siapapun, tanpa harus dipersyaratkan mengenal jenis-jenis teks-teks keagamaan yang biasa dibacanya.

Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, hanafiyyah samhah, dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa inilah yang disebut-sebut sebagai al-'ilm al-huduri (direct experience) oleh tradisi isyraqi di Timur atau preverbal, prerecletive consciousness atau prelogical knowledge oleh tradisi eksistensialis di Barat (Robert C. Solomon: 1972; 255-257). Semua pengalaman otentik tersebut dapat dirasakan secara langsung oleh seluruh umat manusia apapun warna kulit, ras,

budaya, dan agama yang dipeluknya, tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan bahasa maupun logika. Validitas kebenaran epistemolog irfani hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (al-ru'yah al-mubasyirah; direct experience), intuisi, al-dzauq atau psiko-gnosis. Sekat-sekat formalitas lahiriyah yang diciptakan oleh tradisi model epistemologi bayani maupun burhani baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kulit, golongan, kultur, tradisi, yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antara umat manusia, ingin diketepikan oleh tradisi berpikir orisinal 'irfani. Spiritualitas-esoterik yang bersifat lintas agama, bahasa, dan kultur bukannya eksternalitas-eksoterik yang lebih menekankan identitas lahiriyah agama, bahasa, ras, kulit, kultur yang ingin dikedepankan oleh corak nalar epistemologi 'irfani.

Untuk itulah, prinsip memahami kebenaran orang, kelompok, dan penganut gama lain (verstehen, understanding others) dengan cara menumbuhsuburkan sikap empati, simpsti, social skill, serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip universal reciprocity (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain) akan mengahantarkan tradisi epistemology 'irfani pada pola pikir yang lebih bersifat unity in difference, tolerant, dan pluralist (Hasan Askari: 1991; 69-90).

Dengan demikian, hubungan antara subjek dan objek bukannya bersifat subjektif (seperti yang biasa dalam tradisi bayani) dan bukan pula bersifat objektif (seperti yang biasa terjadi dalam tradisi burhani), tetapi lebih pada intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut suatu kultur, ras, agama, kulit, bangsa tertentu dengan sedikit tingkat perbedaan

juga dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, kulit, dan bangsa yang lain.

Disnilah perlunya rekonstruksi dan pemahaman ulang arti istilah ittihad, fana, dan juga hulul yang biasa diambil dari khasanah pemikiran tasawuf klasik yang sering dikritik oleh para fuqaha dan mutakallimun baik klasik maupun kontemporer. Konsep wihdah al-wujud bukannya berarti manunggaling kawulo gusti, tetapi lebih berarti unity in multiplicity atau unity in difference. Baik wihdah al-wujud, hulul, maupun ittihad bukannya berarti menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya basic human need (kebutuhan sandang, pangan, papan, afilitas keagamaan atau religiositas, makna kehidupan yang paling dalam atau spiritualitas, kebutuhan untuk aktualisasi diri, dan sebagainya), tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis, dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai ittihad al-a'rif wal ma'ruf. Istilah bila wasithah (tanpa perantara) dan bila hijab (tanpa sekat) bahkan juga kasyf al-mahjub hanya dapat dipahami dengan mencarinya batas-batas formal antar agama, etnis, kelamin, ras, dan sebagainya (M. Amin Abdullah: 2003; 19).

Dalam pengertian dan makna seperti itulah agama-agama dapat dimaknai dan diinterpretasikan ulang secara lebih mendalam, eksoterik, bathiniyyah, ruhaniyyah. Untuk itu kajian-kajian baru dan serius tentang kerangka berpikir epistemologi 'irfani akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagamaan umat manusia, baik internal maupun eksternal. Hanya pola pikir epistemologi 'irfani inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekat-sekat

dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Dalam tradisi epistemologi ‘irfani, istilah “arif” lebih diutamakan daripada istilah “alim”, karena alim lebih merujuk pada nalar bayani, sedang arif lebih merujuk para tradisi ‘irfani. Secara sosialogis, budaya, dan masyarakat Indonesia juga lebih menghormati karakter arif dan bukannya alim untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya, dan keagamaan.

(4). Epistemologi Amali

Setelah panjang lebar membicarakan epistemologi bayani, ‘irfani, dan epistemologi burhani, terasa belum sempurna bila tidak membicarakan epistemologi alternatif yang ditawarkan Muslim A. Kadir (2003), yaitu epistemologi amali atau paradigma ilmu Islam terapan. Paradigma ini dikembangkan karena adanya satu pandangan bahwa ketiga epistemologi terdahulu (bayani, ‘irfani, dan burhani) dirasa belum mampu menyelesaikan berbagai persoalan umat manusia dalam kehidupan praktis. Epistemologi keilmuan normatif dan filosofis tersebut tidak cukup efektif untuk menyelesaikan masalah, mengingat terjadi kesenjangan antara produk ilmu Islam yang menawarkan pemecahan masalah pada dataran normatif-spekulatif dengan apa yang diharapkan masyarakat, yaitu pemecahan masalah praksis kehidupan manusia. Masyarakat memerlukan bukan hanya jabaran normatif ajaran Islam ataupun renungan pemikiran spekulatif, tetapi juga teknik prosedural pelaksanaan norma dan renungan yang selama ini dipahami umat (STAIN Kudus: 2003; 8). Atas dasar fenomena dan harapan tersebut, maka selanjutnya melalui renungan dan penelitian yang cukup panjang, beliau berhasil mengembangkan

suatu corak berpikir alternatif yang disebut epistemologi amali atau paradigma ilmu Islam terapan (Muslim A. Kadir: 2003).

Jika epistemologi bayani memotret keberagamaan pada dimensi normatif yang merumuskan boleh tidaknya sesuatu perbuatan dilakukan menurut ajaran Islam (nash), sedangkan epistemologi burhani lebih menekankan pada pemikiran spekulatif tentang muatan agama dan keberagamaan dalam Islam, utamanya masalah-masalah ketuhanan, sementara epistemologi ‘irfani lebih menyibukkan dirinya dalam upaya untuk memperoleh pengalaman dan penghayatan berada di dekat Tuhan, maka epistemologi amali menitikberatkan bidikannya pada dimensi praktis dalam kehidupan konkrit pemeluk. Corak epistemologi amali mendudukkan dimensi praktis pelaksanaan ajaran Islam sebagai objek kajian yang harus diikuti oleh prinsip-prinsip metode atas dasar metodologi yang sesuai (STAIN Kudus: 2003; 9). Jadi yang terpenting dalam model berpikir amali adalah bukan bagaimana seharusnya atau bagaimana konsep pemikirannya, melainkan bagaimana melakukan atau mewujudkannya dalam kehidupan praktis (STAIN Kudus: 2003; 9).

Pemberdayaan epistemologi amali, pada dasarnya memadukan antara universlitas yang bersifat nomotetis dengan proses pembentukan singularitas yang bersifat ideografis. Prosedur pembentukan ini, pada tampilan praktisnya adalah melengkapi unsur-unsur universalitas dengan unsur-unsur singularitas yang merupakan wujud penyelesaian masalah atau pemenuhan kebutuhan umat dalam kehidupan praktis. Pemenuhan unsur singuralitas ini harus merupakan penajaman dari universalitas setelah berhadapan dengan praksis kehidupan dengan ujung proses yang menyelesaikan maslah (STAIN Kudus: 2003; 9).

Prosedur berpikir dengan argumentasi tersebut dapat dirumuskan menjadi rumusan metode berpikir untuk membentuk keberagamaan yang responsif sebagai berikut. Pijakan pikirannya adalah mendudukkan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber grand consept dan grand theory. Unsur dasar ini diterima sebagai kebenaran bukan atas dasar ide bawaan dalam rasio atau asumsi berpikir, tetapi atas dasar keyakinan yang dipandang berada di atas lapis kemampuan manusia, dalam bahasa Popper, posisi al-Qur'an dan sunnah sebagai untestable truth (kebenaran yang tidak perlu diuji kembali) (Muslim A. Kadir: 2003; 52). Konsep besar dan teori besar ini memiliki muatan yang mencakup seluruh kebutuhan hidup manusia, namun dalam bentuk esensi. Selanjutnya prinsip dasar tersebut ditajamkan dengan meberdayakan alat-alat penyimpulan manusia seperti rasio, indera, intuisi, dan wahyu, untuk mengkaji pembentukan keberagamaan dalam praksis kehidupan (STAIN Kudus: 2003; 22-23).

Bila semua prosedur dan teknik tersebut di atas dilalui secara tepat dan benar, maka hasilnya adalah bukan hanya sosok keberagamaan yang dikehendaki, tetapi juga temuan konsep dan teori dalam bingkai paradigma amali sebagaimana dirumuskan di atas.

E. Kembali pada Islamisasi Ilmu

Mungkin kita bertanya, mengapa wacana islamisasi ilmu sampai sekarang ini masih tetap banyak dan terus dibicarakan orang?. Meski demikian banyak pemahaman dan argumentasi yang sodorkan terus berjalan tanpa henti. Ya, masalah ini tidak akan pernah selesai dibicarakan orang, selama ada ilmu Islam. Gagasan "Islamisasi ilmu" masih menjadi pembicaraan yang hangat sehingga kita kemudian bertanya lagi mengenai gagasan ini. "Islamisasi" (Islamization) secara peristilahan mungkin hampir mirip dengan kata "sakralisasi"

(sacralization): upaya untuk menjadikan hal-hal yang profan masuk pada wilayah sakral, dari yang relatif menjadi mutlak dan absolut --begitulah kira-kira jika ilmu itu kemudian mau "diislamkan". Tapi, apakah memang demikian? Padahal, ilmu itu masuk pada wilayah profan, seperti halnya politik dan berbagai hal duniawi lainnya. Apakah agama layak memasukkan hal-hal yang profan ke dalam dirinya yang sakral? Pertanyaan yang perlu diajukan kemudian: apakah selama ini ilmu-ilmu (sains) modern atau kontemporer sudah diperlukan untuk diislamisasikan? Atau jangan-jangan hanya karena suatu bentuk apologetika lalu kita ingin mengklaim bahwa ilmu itu adalah milik Islam? Atau bahkan hanya dengan memasukkan satu dua ayat al-Qur'an lantas menjadi islami? Atau hanya dengan diawali bismillah dan diakhiri al-hamdulillah lalu menjadi islami? Tentu tidak demikian yang diharapkan.

Sampai saat ini dalam dunia Islam, pemikiran yang menggunakan paradigma "positivisme" dan "empirisme" tidak mendapat tempat secara proporsional karena alur pemikiran selama ini masih berpusat pada pemikiran teologikal klasik. Pemikiran positivis-empiris sering dianggap berkonotasi negatif bagi kaum agamawan (Abdullah: 1995). Kaum cendekiawan muslim yang berfikiran dengan pendekatan positivis selalu dicurigai sebagai agen orientalis atau bagian dari Barat yang berupaya melakukan sekularisasi dan atau werternisasi. Bagaimana mungkin kaum cendekiawan Muslim mampu membangkitkan gairah intelektual jika tanpa mau beranjak dari pendekatan yang positivis-empiris dan juga rasional? Walaupun, kita pun berhak untuk mengkritisi dua pendekatan itu. Bukankah dalam Epistemologi Islam, dengan trilogi sumber pengetahuannya, "Bayani-'Irfani-Burhani" juga memasukkan pendekatan rasional dan empiris

ke dalam salah satu sumber pemikiran Islam? Dan secara normatif nash demikian akomodatif dengan potensi rasionalitas.

Apapun yang selama ini selalu kita banggakan sebagai bentuk "romantisme sejarah", gerak laju perubahan dan perkembangan pemikiran dalam Islam belum bisa mencapai proses renaisans dan aufklarung. Apa penyebabnya? Yang pasti, kita (umat Islam) belum membudayakan tradisi "kritik epistemologis" (epistemological critique) dalam menalar keilmuan secara filosofis-rasional. Kaum teolog dan fuqaha Islam klasik yang masih mendominasi pemikiran Islam dengan memenangkan atas pemikiran yang filosofis menyebabkan hilangnya gairah intelektual kritis dan konstruktif. Hal ini menyebabkan umat Islam tidak mampu membedakan mana aspek yang dianggap normatif dan mana saja yang dianggap sebagai pemikiran manusia biasa yang sebenarnya masih bersifat relatif, dan perlu pengujian historis.

Islam memiliki satu tradisi yang disebut tradisi "kritik epistemologis", tradisi dimaksud adalah model yang pada gilirannya telah membuka landscape pemikiran baru dalam perkembangan pemikiran yang bercorak empiris dan historis dalam hubungannya dengan realitas masyarakat. Upaya ini lebih mendamaikan polarisasi antara sains modern yang didominasi dan dikuasai Barat dengan wacana keislaman yang masih berada pada titik inferioritas peradaban global. Kritik epistemologis, dalam asumsi penulis, adalah berangkat dari proses "obyektivikasi Islam" yang pernah digagas oleh Pak Kuntowijoyo. Upaya obyektivikasi Islam merupakan proses dinamisasi agama yang diarahkan menuju pada ilmu yang kemudian terjadi dialektika antara agama dengan sains modern. Sebenarnya, langkah dan strategi "Islamisasi ilmu" lebih mengarah pada

“dehegemoni” pengetahuan Barat. Dalam wilayah ilmu-ilmu sosial, hal demikian sangat memungkinkan karena sesungguhnya ilmu-ilmu Barat yang selama ini sudah mapan adalah upaya Barat sendiri untuk “menguasai” pengetahuan yang lain. Dengan klaim universalitas dan obyektivitas Barat ingin “meniadakan” ruang-ruang bagi kemungkinan kebenaran ilmu dari yang di luar Barat. Ada campuran kepentingan antara pengetahuan, ideologi, dan kekuasaan yang nerupakan bagian dari kolonialisme Barat. Bagi Michael Foucault, konspirasi pengetahuan-kekuasaan ini harus dibongkar.

Pada dasarnya epistemologi adalah cara untuk mendapatkan yang benar. Nilai kebenaran akan lebih baik dan lebih tepat apabila dilandasi dengan upaya pemahaman kritis. Krititisme adalah sebuah pendekatan kritik epistemologis yang merupakan pemikiran dari Immanuel Kant (1724-1804 M). Krititisme apa yang dimaksud Kant? Ia menganggap aufklarung adalah sebagai “jalan keluar” untuk membebaskan manusia yang masih menggantungkan diri pada otoritas di luar dirinya. Kant menyatakan bahwa harus ada upaya untuk menentukan batas-batas kemampuan dan syarat kemampuan rasio agar kita bisa menentukan apa yang mungkin kita ketahui, kita kerjakan, dan kita gantungi harapan. Inilah krititisme yang dimaksud Kant (Rabinow: 1984; 32-52). Pemahaman Islam layak untuk dikritisi agar maknanya bisa didekati secara rasional menurut kebutuhan masa kini.

Jenis pengetahuan ada tiga macam jika ditelisik menurut tahapannya, yaitu : ontologi (apa), epistemologi (bagaimana), dan aksiologi (untuk apa). Keterkaitan itu akan saling memberikan makna. Ontologi akan menentukan epistemologi; epistemologi juga menentukan aksiologi. Epistemologi adalah proses utamanya (Yuyun

Suriasumantri: 1990; 105). Epistemologi kemudian terbagi menjadi tiga, yaitu : empiris, rasional, dan intuitif. Pendekatan empiris menekankan pada pencapaian ilmu melalui data dan fakta yang ada dalam wilayah empirik. Sedangkan pendekatan rasional mengambil ilmu melalui akal budi dan rasio manusia bahwa sesuatu itu bisa dinalar dan dipahami. Nah, yang intuitif itu lebih melihat pada kemampuan "rasa" diri manusia atau melalui wahyu dan intuisi di luar dirinya. Dalam Islam, epistemologi seperti ini dirangkum oleh para cendekiawan muslim, yang kemudian dikembangkan oleh M. Abed Al-Jabiry, menjadi: Bayani, 'Irfani, dan Burhani. Bayani (deskriptif) itu mirip dengan empirik, 'Irfani itu mirip dengan intuitif, dan Burhani itu bisa disamakan dengan rasional.

Upaya "Islamisasi ilmu" bagi kalangan muslim yang telah lama tertinggal jauh dalam peradaban dunia modern, memiliki dilema tersendiri. Apakah kita akan membungkus sains Barat dengan label "Islami" atau "Islam"? Ataukah kita berupaya keras mentransformasikan normativitas agama, melalui rujukan utamanya Al-Qur'an dan Hadits, ke dalam realitas kesejarahannya secara empirik? Kedua-duanya sama-sama sulit jika usahanya tidak dilandasi dengan berangkat dari dasar kritik epistemologis.

Mari kita bicara tentang ide Islamisasi ilmu. Dari sebagian banyak cendikiawan muslim yang pernah memperdebatkan tentang Islamisasi ilmu, dia antaranya bisa disebut adalah : Ismail Raji Al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Fazlur Rahman, dan Ziauddin Sardar. Kemunculan ide "Islamisasi ilmu" tidak lepas dari ketimpangan-ketimpangan yang merupakan akibat langsung keterpisahan antara sains dan agama. Sekularisme telah membuat sains sangat jauh dari kemungkinan untuk didekati melalui kajian

agama. Pemikiran kalangan yang mengusung ide “Islamisasi ilmu” masih terkesan sporadis, dan belum terpadu menjadi sebuah pemikiran yang utuh. Akan tetapi, tema ini sejak kurun abad 15 H telah menjadi tema sentral di kalangan cendekiawan muslim.

Ada tiga tanggapan ilmuwan muslim terhadap sains modern. Yang kemudian masing-masing pendapat ini akan menentukan bagaimana pandangan mereka pula terhadap ide Islamisasi ilmu. Ziauddin Sardar mecatat, sebagaimana dikutip M. Damhuri (Republika, 26/5/2000), ada tiga kelompok yang memandang sains modern kini. Pertama, kelompok muslim apologetik : kelompok ini menganggap sains modern bersifat netral dan universal. Mereka berusaha melegitimasi hasil-hasil penemuan sains dengan mencari padanan ayat-ayatnya yang sesuai dengan teori dalam sains tersebut. Karena hanya sebagai bentuk apologia saja maka pandangan kelompok ini hanya sebagai penyembuh luka bagi umat Islam secara psikologis, bahwa umat Islam tidak ketinggalan zaman. Kedua, kelompok yang mengakui sains Barat, tetapi berusaha mempelajari sejarah dan filsafat ilmuan agar dapat menyaring elemen-elemen yang “tidak islami”. Dan yang ketiga, kelompok yang percaya dengan adanya sains Islam dan berusaha membangun islamisasi di seluruh elemen sains.

Kelompol pertama, kalau tidak salah, diwakili oleh Fazlur Rahman. Pemikir neo-modernis ini pernah tidak setuju dengan gagasan Islamisasi ilmu. Baginya, yang perlu dilakukan adalah “menciptakan dan menghasilkan para pemikir yang memiliki kapasitas berfikir konstruktif dan positif”. Kelompok kedua diwakili oleh Naquib Al-Attas. Pada konferensi dunia tentang pendidikan muslim di Mekkah 1977, Al-Attas menngemukakan gagasan tentang

perlunya upaya Islamisasi ilmu. Menurutnya, "desekularisasi" ilmu yang dilandasi dengan epistemologi Islam, adalah strategi untuk melakukan upaya Islamisasi ilmu. Desekularisasi, berarti kita perlu membersihkan unsur-unsur yang menyimpang sehingga ilmu pengetahuan yang ada bisa benar-benar "islami". Dan kelompok ketiga diwakili oleh Ismail Raji Al-Faruqi, dengan gagasan primernya "islamization of knowledge". Menurutnya, pengetahuan-pengetahuan modern telah menyebabkan adanya pertentangan antara wahyu dan akal dalam diri umat Islam, yang memisahkan pemikiran dari aksi, serta adanya dualisme kultural dan religius. Bagi Faruqi (1984:xii), islamisasi ilmu harus beranjak dari tauhid, dan selalu menekankan adanya kesatuan pengetahuan, yaitu disiplin untuk mencari obyektif yang rasional dan pengetahuan yang kritis mengenai kebenaran; kesatuan hidup, segala disiplin harus menyadari dan mengabdi kepada tujuan penciptaan; dan kesatuan sejarah, segaladisiplin akan menerima yang ummatis atau kemasyarakatan dari seluruh aktivitas manusia, dan mengabdi pada tujuan-tujuan ummah di dalam sejarah.

Menurut Al-Faruqi (1984: 99-115), jalur-jalur mekanisme islamisasi sains adalah : (1) penguasaan disiplin ilmu modern; (2) survai disiplin ilmu pengetahuan; (3) penguasaan khasanah Islam, sebuah ontologis; (4) penguasaan khasanah ilmiah islami, tahap analisis; (5) penemuan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu pengetahuan; (6) penilaian kritis terhadap disiplin ilmu modern; (7) penilaian kritis terhadap khasanah Islam; (8) Survai permasalahan yang dihadapi umat manusia; (10) analisis kritis dan sintesis; (11) penuangan kembali disiplin ilmu modern ke dalam kerangka Islam, dan (12) penyebaran ilmu-ilmu yang telah diislamisasikan. Jika dicermati secara mendalam, sebenarnya Al-

Faruqi juga mencoba bersikap moderat terhadap ilmu-ilmu modern. Hanya saja, dia terkesan apologetik dengan berangkat dari universalisme Islam (tauhid) yang dimaknai secara literal dan terkesan agak memaksakan lewat internalisasi nilai-nilai Islam.

Al-Faruqi tidak secara pasti mengatakan bahwa titik pijaknya adalah "epistemologi Islam". Ia agak berbeda dengan Sardar dan Naquib Al-Attas, yang memandang perlunya untuk membangun konsep epistemologi Islam sebagai "pandangan dunia" (world view) Islam. Sardar (1989: 44-45) memandang bahwa ciri utama epistemologi Islam adalah: (1) didasarkan atas suatu pedoman mutlak; (2) epistemologi Islam bersifat aktif dan bukan pasif; (3) memandang objektivitas sebagai masalah umum; (4) sebagian besar bersifat deduktif; (5) memaduka pengetahuan dengan nilai-nilai Islam; (6) memandang pengetahuan bersifat inklusif; (7) menyusun pengalaman subyektif; (8) perpaduan konsep tingkat kesadaran dengan tingkat pengalaman subyektif; (9) tidak bertentangan dengan pandangan holistik. Dengan demikian epistemologi sesuai dengan pandangan yang lebih menyatu dari perkembangan pribadi dan pertumbuhan intelektual.

Agenda Islamisasi ilmu yang akan digarap jangan sampai berangkat dari asumsi-asumsi ideologis bahwa Islam meliputi segalanya (universalisme semu), sehingga semuanya harus mengikuti apa yang terkandung dalam ajaran-ajaran Islam. Persoalannya, makna yang terkandung dalam Islam tidak lantas kita anggap final dan absolut. Sisi historisitas agama harus dieksplor lebih dalam lagi agar bisa didialogkan dengan realitas kekinian. Tradisi kritik epistemologis akan membuka ruang "kritisisme" terhadap pengetahuan yang sudah mapan, termasuk pula pemahaman mengenai agama. Menarik sekali

jika kita baca bukunya Ali Harb terbitan LKIS Kritik Nalar Al-Qur'an (2003), yang menyatakan bahwa pengetahuan yang menghasilkan kebenaran tidak bisa bebas dari kritik. Kritik atas kritik kebenaran terus berlangsung karena memang tidak ada kebenaran yang absolut, termasuk kebenaran mengenai pengetahuan dan agama.

Langkah yang sangat strategis adalah dengan membuat konsep yang utuh mengenai epistemologi Islamisasi ilmu, dan itu bisa dibuka melalui wacana kritik epistemologis. Pengetahuan Barat yang selama ini masih mendominasi harus selayaknya "dibongkar" agar bisa setara dengan pengetahuan di luarnya. Di tengah memudarnya pesona modernitas dan hancurnya sendi-sendi moralitas, gerakan Islamisasi ilmu bisa menjadi salah satu alternatif bagi upaya "penyembuhan" bagi kelemahan pengetahuan dunia selama ini. Dan tentunya usaha ini juga akan berimplikasi positif untuk kembali membangkitkan traidisi Islamic Studies yang selama ini mengalami stagnasi.

D. Model Hubungan Social Sciences dengan Islamic Sciences

Dalam dunia modern sekarang ini sains merupakan karunia tak tertandingi sepanjang zaman bagi kehidupan manusia dalam menghadapi segala tuntutan dan perkembangannya. Dan sudah menjadi kebutuhan manusia yang ingin mencapai kemajuan dan kesejahteraan hidup, untuk menguasai dan memanfaatkan sains sebagai prasyarat bagi kelangsungan hidupnya. Namun, apakah kemajuan dan kesejahteraan hidup ini menjadi tujuan tunggal atas penguasaan dan pemanfaatan sains?. Pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagi hasil aplikasi sains tampak jelas memberikan kesenangan bagi kehidupan lahiriah manusia secara luas. Dan manusia telah mampu mengeksploitasi kekayaan-kekayaan dunia secara besar-besaran. Yang menjadi permasalahan adalah pesatnya

kemajuan itu sering diikuti dengan merosotnya kehidupan beragama (A. Sahirul Alim: 1999; 67).

Sebagai makhluk berakal, tentunya manusia juga sangat menyadari kebutuhannya untuk memperoleh kepastian, baik ilmiah maupun ideologi. Melalui sains, manusia berhubungan dengan realitas dalam memahami keberadaan diri dan lingkungannya. Dan agama menyadarkan manusia akan hubungan keragaman realitas tersebut, untuk memperoleh derajat kepastian mutlak, yakni kesadaran kehadiran Tuhan. Keduanya sama-sama penjelajahan realitas. Namun kualifikasi kebenaran yang bagaimanakah yang diperlukan manusia, sehingga realitas sains dan agama masih sering dipertentangkan. Untuk menyelesaikan ketegangan yang terjadi antara sains dan agama dapat ditinjau berbagai macam varian hubungan yang dapat terjadi antara sains dan agama. Namun, hendaknya terlebih dahulu dipahami konsep dan paradigma sains menurut para ilmuwan. Secara terminologi, sains berarti ilmu pengetahuan yang sistematik dan obyektif serta dapat diteliti kebenarannya (M. Ridwan, dkk. : 1999; 577). Sedangkan menurut Achmad Baiquni (1995: 5) mendefinisikan sains sebagai himpunan pengetahuan manusia tentang alam yang diperoleh sebagai konsensus para pakar pada penyimpulan secara rasional mengenai hasil-hasil analisis yang kritis terhadap data-data pengukuran yang diperoleh dari observasi pada gejala-gejala alam.

Melalui proses pengkajian yang dapat diterima oleh akal, sains disusun atas dasar intizhar pada gejala-gejala alamiah yang dapat diperiksa berulang-ulang atau dapat diteliti ulang oleh orang lain dalam eksperimen laboratorium. Kata intizhar (nazhara) dapat berarti mengumpulkan pengetahuan melalui pengamatan atau observasi dan

pengukuran atau pengumpulan data pada alam sekitar kita, baik yang hidup maupun yang tak bernyawa. (Abuddin Nata: 1993; 100).

Dalam mencermati konsep sains, Bruno Guiderdoni (2004: 41) mengemukakan pendapat yang disertai pula penalaran terhadap konsep agama. Dia membedakan istilah sains dan agama dalam banyak definisi, yaitu:

1 Bahwa sains menjawab pertanyaan "bagaimana", sedangkan agama menjawab pertanyaan "mengapa";
2 Sains berurusan dengan fakta, sedangkan agama berurusan dengan nilai atau makna;
3 Sains mendekati realitas secara analisis, sedangkan agama secara sintesis, dan
4 Sains merupakan upaya manusia untuk memahami alam semesta yang kemudian akan mempengaruhi cara hidup kita, tetapi tidak membuat kita menjadi manusia yang lebih baik. Sedangkan agama adalah pesan yang diberikan Tuhan untuk membantu manusia mengenal Tuhan dan mempersiapkan manusia untuk menghadap Tuhan.

Oleh karena itu, Ian G. Barbour (2002: 47) mencoba memetakan hubungan sains dan agama dengan membuka kemungkinan interaksi di antara keduanya. Melalui tipologi posisi perbincangan tentang hubungan sains dan agama, dia berusaha menunjukkan keberagaman posisi yang dapat diambil berkenaan dengan hubungan sains dan agama. Tipologi ini terdiri dari empat macam pandangan, yaitu: Konflik, Independensi, Dialog, dan Integrasi yang tiap-tiap variannya berbeda satu sama lain.

Pertama, Konflik, pandangan konflik ini mengemuka pada abad ke–19, dengan tokoh-tokohnya seperti: Richard Dawkins, Francis

Crick, Steven Pinker, serta Stephen Hawking. Pandangan ini menempatkan sains dan agama dalam dua ekstrim yang saling bertentangan. Bahwa sains dan agama memberikan pernyataan yang berlawanan sehingga orang harus memilih salah satu di antara keduanya. Masing-masing menghimpun penganut dengan mengambil posisi-posisi yang bersebrangan. Sains menegasikan eksistensi agama, begitu juga sebaliknya. Keduanya hanya mengakui keabsahan eksistensi masing-masing.

Kedua, Independensi, tidak semua saintis memilih sikap konflik dalam menghadapi sains dan agama. Ada sebagian yang menganut independensi, dengan memisahkan sains dan agama dalam dua wilayah yang berbeda. Masing-masing mengakui keabsahan eksisitensi atas yang lain antara sains dan agama. Baik agama maupun sains dianggap mempunyai kebenaran sendiri-sendiri yang terpisah satu sama lain, sehingga bisa hidup berdampingan dengan damai (Armahedi Mahzar, 2004:212). Pemisahan wilayah ini dapat berdasarkan masalah yang dikaji, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Mereka berpandangan bahwa sains berhubungan dengan fakta, dan agama mencakup nilai-nilai. Dua domain yang terpisah ini kemudian ditinjau dengan perbedaan bahasa dan fungsi masing-masing.

Ketiga, Dialog, pandangan ini menawarkan hubungan antara sains dan agama dengan interaksi yang lebih konstruktif daripada pandangan konflik dan independensi. Diakui bahwa antara sains dan agama terdapat kesamaan yang bisa didialogkan, bahkan bisa saling mendukung satu sama lain. Dialog yang dilakukan dalam membandingkan sains dan agama adalah menekankan kemiripan dalam prediksi metode dan konsep. Salah satu bentuk dialognya

adalah dengan membandingkan metode sains dan agama yang dapat menunjukkan kesamaan dan perbedaan.

Keempat, Integrasi, pandangan ini melahirkan hubungan yang lebih bersahabat daripada pendekatan dialog dengan mencari titik temu diantara sains dan agama. Sains dan doktrin-doktrin keagamaan, sama-sama dianggap valid dan menjadi sumber koheren dalam pandangan dunia. Bahkan pemahaman tentang dunia yang diperoleh melalui sains diharapkan dapat memperkaya pemahaman keagamaan bagi manusia yang beriman.

G. Dinamika Integrasi Islamic Sciences dan Social Sciences

Umat Islam semakin sadar bahwa kemajuan sains dan teknologi di Barat tidak bisa dianggap enteng. Sebab bila dievaluasi satu-persatu dari ketertingalan tersebut, dalam semua model sains dan teknologi, umat Islam berada jauh di belakang negara-negara Eropa dan Amerika. Tentu saja, kenyataan ini tidak bisa dibiarkan, dan harus disikapi dengan suatu upaya sunguh-sungguh untuk mengejar ketertinggalan tersebut, dan beberapa usaha ke arah situ sekarang ini semakin giat dilakukan. Dalam hal ini, ada sejumlah pertanyaan menarik tentang kedudukan science dan Islamic Sciences. Pertanyaan ini menurut Fahmi (2006: 1) berakar dari adanya beberapa fenomena berikut:

1. Munculnya kegairahan baru dari sebagian cendekiawan Islam atas science dan keyakinan bahwa kemunduran Islam itu sebagai akibat melalaikan science dan teknologi, dan kajian-kajian Islamic Sciences terlalu menonjolkan fiqih dan kalam yang sangat kaku. Sehingga saking kakunya, produk dari kedua kajian ilmu Islam ini terkadang "bertabrakan" dengan produk kajian

serupa, yang berakibat pada saling kafir-mengkafirkan dan murtad-memurtadkan.

2. Munculnya sebagian cendekiawan muslim yang meyakini kembali bahwa al-Qur'an adalah sumber inspirasi sains. Keyakinan demikian menguat setelah ditemukannya bukti-bukti sains dan teknologi modern yang sesuai dengan inspirasi dan pesan ayat-ayat al-Qur'an. Ilmu yang terinspirasi al-Quran ini bahkan sering diklaim sebagai sains Islami atau Islamic Sciences.
3. Di samping itu, muncul pula suatu kesadaran penuh dari beberapa cendikiawan muslim, bahwa umat Islam tidak bisa bertinggal diam apalagi berpangkut tangan, bila tidak ingin semakin tertinggal jauh dari dunia Barat. Umat Islam harus berupaya memadukan scince dan Islamic Sciences sebagai suatu jalan pintas mengejar ketertinggalan tersebut, dan
4. Hal yang juga perlu disadari bahwa tingkat religiositas yang tetap belum membaik di kalangan ilmuwan sains Barat, sekalipun dapat teramati bahwa tingkat religiositas di kalangan ilmuwan sains ini masih lebih baik daripada ilmuwan sosial (humaniora). Adalah tugas para cendikiawan muslim untuk melakukan "proses islamisasi" science ketika berusaha mengadopsi science yang berkembang di Barat, sehingga scinces itu benar-benar tidak kering dari nilai-nilai religiusitas (agama).

Keempat fenomena ini membuat di satu sisi umat Islam semakin bersemangat dalam beragama, namun di sisi lain mereka masih mencari bentuk, bagaimana sesungguhnya melakukan integrasi dan interkoneksi antara science dengan Islamic Sciences. Pada berbagai jenis pendidikan Islam di Indonesia, integrasi dan interkoneksi ini dicoba, misalnya dalam bentuk penggabungan kurikulum Departemen

Pendidikan Nasional dengan kurikulum Departemen Agama, sehingga total jam belajar siswa sekolah agama menjadi relatif jauh banyak dibanding sekolah umum. Oleh karena itu, kajian bagaimana model integrasi dan interkoneksi antara science dengan Islamic Sciences perlu ditelaah lebih jauh.

Kalau melihat sejarah, sering ada dugaan bahwa kemunduran Islamic Sciences dan dunia riset Islam dimulai ketika iklim kebebasan berpikir, yang sering dianggap direpresentasikan kaum mu'tazilah semakin berkurang intensitasnya, dan orientasi itu digantikan oleh iklim pemikiran fiqh dan kalam yang skripturalis dan kaku. Namun hipotesa ini tidak seluruhnya benar, sebab terbukti bertentangan dengan fakta bahwa munculnya ilmu-ilmu fiqh dan kalam di satu sisi, dan ilmu-ilmu sains dan teknologi di sisi lain ternyata berjalan beriringan. Bahkan ketika ilmu-ilmu dasar ummat musim mulai kendur, teknologi mereka masih cukup tinggi untuk bertahan lebih lama, paling tidak yang terjadi di beberapa daerah Islam kala itu.

Hunke dengan cukup baik melukiskan latar belakang masyarakat Islam di masa khilafah Islam sehingga keberhasilan pengembangan teknologi terjadi, dan ini bisa diklasifikasikan menjadi dua hal. Pertama adalah paradigma yang berkembang di masyarakat Islam, yang akibat faktor teologis menjadikan ilmu "saudara kembar" dari iman, menuntut ilmu sebagai ibadah, salah satu jalan mengenal Allah (ma'rifatullah), dan ahli ilmu sebagai pewaris para nabi, sementara percaya tahayul adalah sebagian dari sirik. Paradigma ini menggantikan paradigma jahiliyah, atau juga paradigma di Romawi, Persia atau India kuno yang menjadikan ilmu sesuatu privilese kasta tertentu dan rahasia bagi kalangan awam. Sebaliknya, Hunke menyebut "satu bangsa pergi sekolah", untuk menggambarkan bahwa

paradigma ini begitu revolusioner sehingga terjadilah kebangkitan ilmu dan teknologi. Para konglomeratpun sangat antusias dan bangga bila berbuat sesuatu untuk peningkatan taraf ilmu atau pendidikan masyarakat, seperti misalnya membangun perpustakaan umum, observatorium ataupun laboratorium, lengkap dengan menggaji pakar yang bekerja di dalamnya.

Kedua adalah peran negara yang sangat positif dalam menyediakan stimulus-stimulus positif bagi perkembangan ilmu. Walaupun kondisi politik bisa berubah-ubah, namun sikap para penguasa muslim di masa lalu terhadap ilmu pengetahuan (science) jauh lebih positif dibanding penguasa muslim sekarang ini. Sekolah yang disediakan negara ada di mana-mana dan bisa diakses masyarakat dengan gratis. Sekolah ini mengajarkan ilmu tanpa dikotomi Islamic Sciences dan science yang bebas nilai. Sementara fakta sekarang menunjukkan, selain dikhotomi itu masih terjadi, kalau ada upaya perubahan masih setengah hati, ternyata segala usaha dan riset menuju integrasi dan interkoneksi science dan Islamic Sciences juga masih dianggap sebagai projek yang glamour dan menghabis-habiskan biaya.

Terkait dengan masalah tersebut, Rasulullah pernah mengatakan "Antum a'lamu umuri dunyaakum" (Kalian lebih tahu urusan dunia kalian), dan hadits ini secara jelas berkaitan dengan masalah pengembangan scince dan teknologi, waktu itu terkait dengan science dan teknologi penyerbukan kurma. Ini adalah dasar bahwa teknologi bersifat bebas nilai. Bahkan Rasulullah telah menyuruh umat Islam untuk berburu ilmu sampai ke Cina, "uthlub al-Ilma walau bi al-Tsin", yang saat itu pasti negara Cina bukan negeri Islam. Namun demikian,

dalam pencarian ilmu, Islam memberikan sejumlah motivasi dan guideline.

Motivasi pencarian ilmu dimulai dari hadits-hadits seperti “Mencari ilmu itu hukumnya fardhu atas muslim laki-laki dan muslim perempuan”, “Carilah ilmu dari buaian sampai liang lahad”, “Carilah ilmu, walaupun sampai ke negeri Cina”, “Orang yang belajar dan mendapatkan ilmu sama pahalanya dengan sholat sunat semalam suntuk”, dan masih banyak lagi hadis dengan redaksi yang berbeda. Memang secara normatif, motivasi pencarian Ilmu pengetahuan di dunia Islam mendapat forsi yang demikian besar, namun dalam aktualisasi dan realisasinya ternyata motivasi tersebut belum bisa merubah sikap dan tingkah laku umat Islam terhadap science dan teknologi.

Sedang guideline menurut Fahmi (2006: 3) bisa dibagi dalam tiga kelompok sesuai pembagian dalam filsafat ilmu, yaitu dalam kelompok ontologi, epistemologi dan aksiologi. Pertama, ontologi menyangkut masalah mengapa suatu hal perlu dipelajari atau diteliti. Al-Qur’an memuat cukup banyak ayat-ayat yang merangsang pembacanya untuk menyelidiki alam, seperti “Apakah tidak kalian perhatikan, bagaimana unta diciptakan, atau langit ditinggikan, …” (Q.S. al-Ghasiyah ayat 17-18). Maka tidak heran bahwa di masa Khalifah al-Makmun, para pelajar tafsir menyandingkan buku Almagest karya Ptolomeus (astronom Mesir kuno) sebagai “syarah” surat al-Ghasiyah tersebut.

Kaidah “Ma laa yatiimul waajib illaa bihi, fahuwa wajib” (Apa yang mutlak diperlukan untuk menyempurnakan sesuatu kewajiban, hukumnya wajib pula) juga memiliki peran yang besar. Maka ketika kaum muslimin melihat bahwa untuk menyempurnakan jihad

melawan adikuasa Romawi memerlukan angkatan laut yang kuat, maka mereka berpacu dengan waktu mempelajari teknologi perkapalan, navigasi dengan astronomi maupun kompas, mesiu, dan sebagainya. Dan bila untuk mempelajari ini mereka harus ke Cina yang waktu itu lebih dulu mengenal kompas atau mesiu, merekapun pergi ke sana, sekalipun menempuh perjalanan yang berat, dan harus mempelajari sejumlah bahasa asing. Dengan ontologi syariah ini, kaum muslim di masa lalu berhasil mendudukkan skala prioritas pembelajaran dan penelitian secara tepat, sesuai dengan ahkamul khomsah (hukum yang lima, yaitu: wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram) dari perbuatannya, dan tidak kelaur dari ketentuan ahkamul khomsah tersebut.

Kedua, epistemologi menyangkut metode suatu ilmu dipelajari atau teori ilmu yang bersangkutan. Epistemologi Islam mengajarkan bahwa suatu ilmu harus dipelajari tanpa melanggar satu hukum syara'pun. Maka beberapa eksperimen dilarang, karena bertentangan dengan syara', misalnya cloning manusia. Di sisi lain, ilmu dipelajari dengan mempraktekkannya. Karena itu, ilmu seperti sihir menjadi haram dipelajari, karena konteks epistemologinya adalah dipelajari sambil dipraktekkan. Namun di sisi lain, ilmu-ilmu seperti kedokteran, fisika, sosiologi, antropologi, ekonomi, dan politik menjadi tumbuh pesat karena setiap yang mempelajarinya punya gambaran yang jelas bagaimana nanti ilmu itu digunakan. Berbeda dengan sekarang ketika banyak mahasiswa di "menara gading", dan ketika turun ke masyarakat ternyata tidak mampu harus mulai dari mana dalam menggunakan ilmunya.

Ketiga, aspek aksiologi menyangkut bagaimana suatu ilmu diterapkan. Ilmu atau teknologi adalah netral, sedang akibat

penggunaannya tergantung pada peradaban (hadharah) manusia atau masyarakat yang menggunakannya. Banyak hasil riset yang walaupun dibungkus dengan suatu metode statistik, namun dipakai hanya untuk membenarkan suatu model yang bias ideologis ataupun kepentingan tertentu yang tidak mencerminkan perilaku umat bergama. Pada masyarakat muslim penggunaan teknologi dibatasi hukum syara'. Teknologi hanya akan digunakan untuk memanusiakan manusia, menjaga kelestarian alam dan lingkungan, bukan memperbudak atau bahkan merusaknya. Teknologi digunakan untuk menjadikan Islam sebagai rahmat seluruh alam, bukan menjajah negeri-negeri lain, seperti yang dilakukan beberapa negara dewasa ini, seperti Amerika dan Israel terhadap Palestina, Afganistan, Pakistan, dan beberapa negara Islam yang dianggap mengancam eksistensinya sebagai "negara adi kuasa". Negara-negara Islam memang harus sadar betul posisinya di mata Barat dewasa ini, karena itu kebuntuan untuk mencapai kemajuan pada negeri-negeri dunia ketiga, seperti yang terjadi dewasa ini di beberapa negara di Afrika akan bisa didobrak dengan aksiologi syariah.

BAB VI

REFORMULASI METODOLOGI ILMU TAFSIR KONTEMPORER

A. Reformulasi Metodologi Ilmu Tafsir

Seperti dijelaskan di muka, bahwa metode tafsir konvensional yang selama ini berkembang di dunia Islam adalah metode tafsir seperti yang diuraikan oleh Syekh Abdul Hay al-Farmawy. Ia telah melakukan pembagian tentang kitab-kitab yang menyangkut al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir yang metode dan madzhab penulisannya berbeda- beda menjadi empat macam metode, yaitu: (1) Metode Tafsir Tahlily; (2) Metode Tafsir Ijamly; (3) Metode Tafsir Muqaran, dan (4) Metode Tafsir Mawdlu'y (Al-Farmawi: 1987; 39). Adapun penjelasannya secara lebih luas sebagai berikut.

1. Metode Tafsir Tahlily

Metode tafsir tahlily adalah mengakaji ayat-ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknanya. Seorang pengkaji dengan metode ini menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ayat demi ayat, dan surat demi surat, sesuai dengan urutan Mushaf Utsmany. Dengan demikian ia menguraikan kosa kata, lafadh, arti, sasarannya, dan kandungan ayat, yaitu unsur i'jaz, balaghah, dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang diistimbathkan dari ayat, yaitu hukum fiqh, dalil syar'i, arti linguistik, akhlak, tauhid, perintah, larangan , janji, ancaman, haqiqat, majaz, kinayah, isti'arah, serta menerangkan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan

sesudahnya. Kesemuanya itu senantiasa mengacu pada asbab nuzul ayat, hadits Rasulullah, riwayat shahabat, dan tabi'in.

Metode tafsir tahlily ini kebanyakan dipergunakan oleh para ulama masa-masa dahulu (ulama salaf) dengan keanekaragamannya, diantara mereka ada yang mengemukakan dengan panjang lebar (ithnab), seperti All Alusy, Al Fakhru Razy, Al-Qurthuby, dan Ibn Jarir Ath Thabary. Ada juga yang mengemukakan dengan singkat (ijaz) seperti Jalaluddin As Suyuthy, Jalaluddin Al-Mahally, Farid Wajdy dsb. Dan ada yang mengambil tengah-tengah (musawah), seperti Al-Baydlawy, Muhammad Abduh, Al-Naisabury dll. Semua ulama diatas sekalipun mereka sama-sama menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode Tahlily, akan tetapi corak dalam metode tafsir Tahlily masing-masing berbeda.

Para ulama membagi wujud tafsir al-Qur'an dengan metode Tahlily kepada tujuh macam, sebagai berikut: Tafsir bi al Ma'tsur, Tafsir bi al Ra'yi, Tafsir Sufi, Tafsir Fiqhy, Tafsir Falsafi, Tafsir 'Ilmy, dan Tafsir Adaby (M. Quraish Shihab: 1992; 85-87).

2. Metode Tafsir Ijmaliy

Metode tafsir ijmaliy adalah metode menafsirkan al-Qur'an dengan secara singkat serta global, tanpa uraian panjang lebar (Al-Hikmah, No. 2: 1410-1414 H; 20). Dengan metode ini seorang mufassir menjelaskan arti dan maksud ayat dengan uraian singkat yang dapat menjelaskan sebatas artinya tanpa menyinggung hal-hal selain yang dikehendaki. Hal ini dilakukan terhadap al-Qur'an ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushhaf, setelah itu ia mengemukakan arti-arti itu dalam kerangka uraian yang mudah dipahami oleh semua kalangan, baik orang berilmu ('alim,

learned), orang pertengahan (mutawassith, intermediete), dan orang bodoh (jahil).

Mufassir dengan metode ini berbicara kepada pembaca dengan cara yang termudah dan menjelaskan arti ayat, sehingga mudah bagi mereka untuk mengetahui hubungan al-Qur’an, yaitu nur dan petunjuk, dengan tidak berbelit-belit dan tidak jauh dari sasaran maksud al-Qur’an. Kadangkala mufassir dengan metode ini menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an, sehingga para pembaca merasa bahwa uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Qur’an dan cara penyajiannya yang mudah dan indah. Kadangkala pada ayat tertentu ia menerangkan asbab nuzul ayat, peristiwa yang dapat menjelaskan arti ayat, mengemukakan hadits Rasulullah Saw atau pendapat ulama salaf yang shahih, sehingga pembaca merasa jauh dari metode lain yang telah dikenal, sehingga menghubungkannya dengan hadits Rasulillah Saw dan hikmah. Dengan cara demikian, dapatlah diperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna sehingga samapi pada tujuan yang dimaksudnya.

Diantara kitab tafsir dengan metode tafsir ijmaly yaitu: Tafsir Jalayn, karya Jalal al Din Al Suyuthy serta Jalal al Din Al Mahally, Tafsir Al-Qur’an Al ‘Adhim, karya Muhammad Farid Wajdy, Tafsir Al Bayan li Ma’any Al-Qur’an, karya Husanain Muhammad Makhlut, Tafsir Al-Qur’an, karya Ibn Abbas, yang dihimpun oleh Al Fayruz Abady, dan Tafsir Al Muyassar, karya Syaikh ‘Abd Al Jalil Isa dan lain-lain (Abdul Hay al-Farmawi: 1977).

3. Metode Tafsir Maudhu’iy

Metode tafsir maudlu’iy, atau metode integral atau topikal (Al-Hikmah, No. 2: 1414; 20), atau tematik yaitu metode yang ditempuh

oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang satu masalah (thema) serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu turunnya berbeda, tersebar pada beberapa surat demikian juga waktu turunnya (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 78), seterusnya dicarilah kaitan antara berbagai ayat ini agar satu sama lain bersifat menjelaskan, baru akhirnya ditarik kesimpulan akhir berdasarkan pemahaman mengenai ayat-ayat yang saling terkait itu (Al-Hikmah, No. 2: 1414; 20). Kesemuanya itu dikaji baik mengenai segi I'rab nya, unsur balaghahnya, ke i'jazannya, dan lain-lain, sehingga satu tema itu dapat dipecahkan secara tuntas berdasarkan seluruh ayat Al-Qur'an itu dan oleh karenanya tidak diperlukan ayat-ayat lain (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 78).

Selain itu, ada cara lain dari metode tafsir maudlu'iy dan cara ini memang kurang penting dibandingkan dengan cara pertama diatas, yaitu penafsiran yang dilakukan seorang mufassir dengan cara mengambil satu surat dari susrat-surat al-Qur'an. Surat itu dikaji secara keseluruhan, dari awal sampai akhir surat. Kemudian ia menjelaskan tujuan-tujuan khusus dan umum dari surat itu serta menghubungkan antara masalah-masalah (tema-tema) yang dikemukakan pada ayat-ayat dari surat itu, sehingga jelas surat itu merupakan satu kesatuan dan ia seakan-akan merupakan suatu rantai emas yang setiap gelang-gelang darinya bersambung satu dengan yang lainnya, sehingga ia menjadi satu kesatuan yang sangat kokoh (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 78-79).

Metode Tafsir seperti ini, dianggap memiliki paling sedikit dua kelebihan; Pertama: lebih besar kemungkinan suatu pemahaman yang lebih utuh yang berarti juga lebih otentik mengenai pandangan al-

Qur'an tentang berbagai masalah (topik). Sejalan dengan itu, ruang bagi menyusupnya kecenderungan-kecenderungan sang mufassir menjadi lebih sempit, mengingat dilibatkannya semua ayat al-Qur'an yang menjadi pagar-pagar pembatas, sepanjang penjelasan. Kedua: metode ini lebih relefan dengan kebutuhan kaum Muslimin untuk selalu memberikan jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul, dan membutuhkan penjelasan topik-topik dapat dipilih sesuai tingkat relefansinya dengan kebutuhan kaum Muslimin (Abdul Hay al-Farmawi: 1977).

Kiat yang telah dilakukan oleh para mufassirin terhadap metode ini, sungguh bukan hal yang baru, sebab ulama pada masa-masa lampau telah mengkajinya, sekalipun belum secara serius, sehingga belum ditemukan pengertian, rumusan dan langkah-langkah konkret dari metode itu untuk dapat dibedakan dari metode-metode lain dan mempunyai karakteristik tersendiri. Hal ini paling tidak ada dua sebab, Pertama: pada masa itu belum ada kebutuhan yang sangat mendesak bagi kaum muslimin untuk mengkaji tema-tema tertentu dari al-Qur'an, oleh karena itu mereka adalah orang-orang yang hafal al-Qur'an. Mereka menguasai tsaqafah Islamiyyah secara sempurna. Kedua: pada masa itu pengkajian dengan tema-tema khusus belum dikenal, sebab para ulama pada masa itu senantiasa melibatkan perhatiannya pada semua bidang ilmu (Aldul Hay al-Farmawi: 1977).

Diantara ulama yang telah meletakkan landasan ini diantaranya adalah: Al 'Allamah Ibn al Qayyim al Jawwziyyah, dalam kitabnya Al Bayan fi Aqsam Al Quran, Al Raghyb al Ishfahany, dalam kitabnya Mufradat Al Quran, Al 'Alamah Abu 'Ubaydah Ibn al Mufty, dalam kitabnya Mufradat Al Quran, Al 'Allamah Abu Ja'far al Nuhasy, dalam kitabnya Al Nasikh wa Al Mansukh fi Al Quran, Al 'Allamah

al Wahidy, dalam kitabnya Asbab Nuzul, dan Al ‘Allamah al Jasshash, dalam kitabnya Ahkamu Al Quran (Abdul Hay al-Farmawi: 1977).

Untuk selanjutnya, pada tahun 1977, Abdul Hay Al-Farmawiy, guru besar pada Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, menerbitkan kitab Al-Bidayah fi Tafsir al Mawdlu’iy dengan mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode tafsir maudlu’iy. Langkah-langkah tersebut adalah: (a) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik); (b) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; (c) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai dengan pengetahuan asbab al nuzul; (d) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut; (e) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna; (f) Melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok bahasan, dan (g) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang ‘am (umum) dan yang khash (khusus), mutlak dan muqayyat (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga pada dasarnya kesemuanya bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan(Abdul Hay al-Farmawi: 1977).

Dibawah ini penyusun sebutkan sebagian kitab-kitab karangan dalam bidang tafsir dengan metode tafsir maudlu’iy, diantaranya : Kitab Min Huda Al Quran, karya Mahmud Syaltut, Al Mar’ah fi Al Quran, karya Abbas Mahmud ‘Aqqad, Al Riba fi Al Quran, karya Abul ‘A’la al Mawdudy, Al ‘Aqidah fi Al Quran, karya Muhammad Abu Zahrah, Ayat al Qasam fi Al Quran, karya DR. A. Kamal Mahdy, Adan fi Al Quran, karya DR. ‘Ali Nashr al Din, Tafsir Surah al Fath,

karya DR. A. Sayyid Al Kumy, Al Uluhiyyah wa al Risalah, karya DR. Muh. Samahy, Tafsir Surah Yasin, karya DR. ‘Ali Hasan al ‘Aridl, dan Muqawwamat al Insaniyyah fi Al Quran, karya DR. Ahmad Ibrahim Mahna (Abdul Hay al-Farmawi: 1977).

4. Metode Tafsir Muqaran

Al-Tafsir Al-Muqarin atau Al-Manhaj Al-Muqarin atau metode tafsir muqaran adalah sejenis metode tafsir yang menggunakan cara perbandingan (komparatif atau komparasi). Sebagaimana namanya metode ini bermaksud menemukan dan mengkaji perbedaan-perbedaan antara unsur-unsur yang diperbandingkan, baik untuk tujuan menemukan unsur yang benar diantara yang kurang benar, ataupun untuk tujuan memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai masalah yang dibahas dengan jalan penggabungan (sintesis) unsur-unsur yang berbeda itu(Haidar Bagir: 1410-1414; 21).

Al-Tafsir al-Muqarin adalah suatu metode tafsir al-Qur’an yang “membandingkan ayat al-Qur’an satu dengan lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau lebih, atau yang memiliki redaksi yang berbeda untuk masalah yang sama atau diduga sama, atau membandingkan ayat-ayat al-Qur’an dengan hadits Nabi Muhammad Saw yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran al-Qur’an (Abdul Hay al-Farmawi: 1977; 45-46).

Berdasarkan definisi di atas, unsur-unsur yang diperbandingkan, dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu:

(1) Unsur ayat al-Qur’an dengan ayat al-Qur’an. Kelompok ini terbagi lagi menjadi dua, yaitu: (a) Unsur ayat dengan ayat lainnya yang membahas kasus yang sama, dengan redaksi

berbeda, dan (b) Unsur ayat dengan ayat lainnya yang membahas kasus yang berbeda, dengan redaksi yang mirip.

(2) Unsur ayat dengan unsur hadits yang membahas kasus yang sama, tapi dengan pengertian yang tampak berbeda, atau malah bertentangan, dan

(3) Unsur penafsiran mufassir tertentu dengan mufassir lainnya mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang sama.

Latar belakang munculnya metode ini khususnya yang berhubungan dengan kelompok pertama yakni, pembandingan unsur-unsur ayat dengan ayat lainnya sedikit banyak sejalan dengan latar belakang atau motif yang memunculkan metode munasabah, atau mungkin juga metode mawdlu'iy. Hal ini berhubungan dengan dua sifat al-Quran: Pertama: Al-Quran mengklaim sebagai suatu kitab yang mencakup segala sesuatu (Q.S. Al-Baqarah (2) ayat 38) meskipun hal ini duitafsirkan sebagai dasar-dasar segala sesuatu (Haidar Bagir: 1410-1414; 46). Kedua: Al-Quran juga mengklaim sebagia suatu kitab yang mencakup segala suatu kitab yang bebas dari kontradiksi (Q.S. al-Maidah (4) ayat 82). Karena itu, setiap perbedaan redaksi tidak boleh mengimplikasikan perbedaan makna; atau ia dimaksudkan untuk dua makna yang saling terkait, atau ia harus dibuktikan tidak saling bertentangan (Haidar Bagir: 1410-1414; 46).

Dalam hal kelompok kedua, kiranya sudah jelas bahwa hadits tidak boleh bertentangan dengan al-Quran, mengingat Nabi Muhammad Saw tak mengucapkan sesuatu menurut hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu dari Allah SWT (Q.S. (53) ayat 3). Hanya saja, dalam kasus ini, perbandingan secar tuntas sulit dilakukan mengingat masih luasnya ruang bagi penolakkan suatu hadits betapapun shahihnya. Dalam kelompok ini tentu saja tidak ada

perbandingan kedua unsur dari segi redaksinya, karena dua sebab, yaitu : (1) Ayat al-Quran adalah Kalam Allah, sementara hadits adalah ucapan Rasulullah Saw., (2) Sebagian besar hadits diriwayatkan dengan makna, bukan redaksi (Haidar Bagir: 1410-1414; 46).

Dalam hal kelompok ketiga, kiranya sudah disadari bahwa penafsiran seorang mufassir mempunyai kemungkinan bersifat perihal dalam arti biased, maupun hanya mengandung sebagian kebenaran atau bahkan sama sekali keliru. Pembandingan, oleh karena itu, bukan hanya dapat mengungkapkan kekeliruan, melainkan juga menghasilkan pemahaman yang lebih lengkap berdasarkan sintesis dari berbagai penafsiran yang ada.

Di antara, mufassir yang dapat dikategorikan dalam kelompok ini kendati dengan kecenderungan yang berbeda-beda adalah: Imam Az- Zamakhsyary, dengan kecenderungan balaghah dalam kitabnya I'jaz Al Quran, dan Abu Ubaydah Ma'mar Ibn al Mutsanna dalam kitabnya Al Majaz, dengan kecenderungan ilmu Ma'any, Bayan, Badi', Haqiqat dan Majaz.

Ada juga di antara mufassir yang corak penafsirannya di pengaruhi oleh aliran tertentu dalam ilmu kalam yang diikutinya, misalnya: Imam Az Zamakhsyary dengan tafsirnya Al Kasysyaf dengan aliran Mu'tazilahnya. Imam Al Fakhru Al Razydengan tafsirnya Mafatihu al Ghaib, dengan pendekatan filsafatnya, dan lain sebagainya (Mahmud Basuni Faudah: 1967; 75-76).

Manfaat umum metode ini, sebagaimana metode perbandingan pada bidang-bidang kajian lainnya adalah memperoleh pengertian yang paling tepat dan lengkap mengenai masalah yang dibahas, dengan jalan melihat perbedaan-perbedaan di antara berbagai unsur relevan yang diperbandingkan. Sedangkan menfaat khususnya adalah:

(1) Dalam hal ini pembandingan unsur ayat dengan ayat lainnya, metode ini memusatkan perhatian pada penggalian hikmah di balik variasi redaksi ayat untuk kasus yang sama dan pemilihan redaksi yang mirip untuk kasus yang berbeda; (2) Demikian pula halnya dengan manfaat pembandingan ayat al-Quran dengan hadits Nabi Muhammad Saw. Hanya saja, jika pada pembandingan unsur dengan ayat lainnya, hikmah dapat di gali dalam hal kedua unsur yang diperbandingkan, maka dalam metode ini hikmah terutama digali dari salah satu unsurnya saja, yakni unsur ayat khususnya jika mengingat bahwa metode ini adalah bagian dari ilmu tafsir, dan (3) Dalam hal pembandingan unsur penafsiran seorang mufassir dengan mufassir lainnya, ada beberapa manfaat yang dapat dipetik di antaranya dapat mengetahui orisinilitas penafsiran seorang mufassir, seperti dalam hal : (a) Dapat mengungkap bias (kecenderungan) mufasir, tertentu, baik kecenderungan kemadzhaban, sektarian, keilmuan, konteks temporal (zamani), dan setersunya; (b) Dapat mengungkap kekeliruan seorang mufassir, sekaligus mencari pandangan yang paling mendekati kebenaran. Jadi sejenis tarjih; (c) Dapat mengungkap sumber-sumber perbedaan pendapat di kalangan mufassir, tau kelompok umat Islam, di dalamnya masing-masing mufassir masuk; (d) Dapat menjadi sarana bagi pendekatan (taqrib) di antara berbagai aliran ulama tafsir; (e) Dapat membawa kepada pemahaman yang lebih lengkap mengenai kandungan ayat-ayat al-Quran, dengan bila mungkin menggabungkan (mensintesiskan) berbagai pemahaman ulam tafsir dari berbagai aliran tafsir (Haidar Bagir: 1410-1414; 24-25).

B. Memadukan Hermeneutik dan Ilmu Tafsir

Al-Qur’an sebagai kitab petunjuk (hudan) memiliki posisi sentral dalam kehidupan manusia. Ia bukan saja sebagai landasan bagi

pengembangan dan perkembangan ilmu-ilmu keislaman, namun ia juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad lebih sejarah umat manusia. Hal ini bisa terlihat dari dari bermunculannya gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jam'at Islami di Pakistan, Wahabi di Saudi Arabia, maupun NU, Muhammadiyah, baik organisasi Islam lainnya di seluruh dunia. Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (hudan) memiliki posisi sentral dalam kehidupan manusia. Ia bukan saja sebagai landasan bagi pengembangan dan perkembangan ilmu-ilmu keislaman, namun ia juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad lebih sejarah umat manusia. Hal ini bisa terlihat dari dari bermunculannya gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jam'at Islami di Pakistan, Wahabi di Saudi Arabia, maupun NU, Muhammadiyah, baik organisasi Islam lainnya di seluruh dunia (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, menurut Nasr Hamid Abu Zayd (2000), pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentang waktu terkumpulnya teks al-Qur'an dalam 20 tahun lebih yang terbentuk dalam realitas sosial dan budaya. Oleh karena itu, perlu adanya dialektika yang terus-menerus antara teks (al-Qur'an) dan kebudayaan manusia yang senantiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks al-Qur'an akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kancah fenomena kemanusiaan. Teks al-Qur'an masih sangat mungkin menjadi obat mujarab, bacaan shalat, atau perhiasaan bacaan yang dikumandangkan tiap waktu. Akan tetapi visi transformatif dan kemanusiaan al-Qur'an akan bisa hilang begitu saja.

Mohammed Arkoun (1999) menegaskan, bahwa sebuah tradisi akan kering, mati, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Al-Qur'an sebagai teks yang telah melahirkan tradisi pemikiran, pergerakan, bahkan perilaku keagamaan yang sangat luas dalam rentang waktu panjang, tentu saja tidak bisa mengabaikan hal ini. Oleh karena berbagai macam metode penafsiran dan model tafsir dalam kurun waktu sejarah Islam adalah upaya yang patut dibanggakan sebagai usaha mendinamiskan Al-Qur'an yang sangat universal itu (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Dalam usaha menangkap dan mendapatkan pesan dari teks Allah berwujud dalam al-Qur'an tentu saja mengandung problem. Karena, setiap usaha menerjemahkan, menafsirkan, atau mencari pemahaman terhadap teks klasik yang berjarak waktu, budaya, tempat sangat jauh dengan pembacanya, selalu digelayuti problem hermeneutika (penafsiran). Dengan adanya problem penafsiran teks tersebut, maka ada sebuah teori filsafat yang digunakan menganalisis problem penafsiran, sehingga teks bisa dipahami secara benar dan komprehensif (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi sangat relevan kita pakai dalam memahami pesan al-Qur'an agar subtilitas inttelegendi (ketepatan pemahaman) dan subtilitas ecsplicandi (ketepatan penjabaran) dari pesan Allah bisa ditelusuri secara komprehensif. Maksudnya, pesan Allah yang diturunkan pada teks al-Qur'an melalui Nabi Muhammad itu tidak hanya kita pahami secara tekstual, juga bisa kita pahami secara kontekstual dan menyeluruh dengan tidak membatasi diri pada teks dan konteks ketika al-Qur'an turun. Maka, teks al-Qur'an beserta yang melingkupinya dapat

digunakan agar selaras dan cocok dengan kondisi ruang, waktu, dan tempat di mana kita berada dan hidup. Diskursus hermeneutika tidak bisa kita lepaskan dari bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa. Karena itu, dalam memahami teks al-Qur'an, disamping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio historis (wacana) yang teks tersebut. Atau dengan kata lain, istilah teknis yang diciptakan Ferdinand de Saussure di atas –seorang ahli bahasa dari Swis adalah hubungan yang dialektis antara teks dan wacana. (K. Bertens: 1995).

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap al-Qur'an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen itu memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin. Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subyektivitas penafsir tidak mungkin disingkirkan. Bahkan secara ekstrem dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak dialog oleh pembacanya. Dalam proses dialog, berarti pihak pembaca memiliki ruang kebebasan dan otonomi. Munculnya kitab tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman ulama' pada al-Qur'an dan tradisi kenabian tidak pernah final (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Di masa modern ini, ada dua mufassir terkemuka yang menggunakan metode hermeneutika yaitu Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun. Fazlur Rahman meskipun belum secara langsung menggunakan hermeneutika sebagai metodetafsirnya,namun ia telah memberikan bobot besar pada kontekstualitas. Belum tuntasnya penggunaan hermeneutika dalam tafsir al-Qur'an itu justru merupakan kelemahan Rahman dalam penafsiran al-Qur'an untuk mencapai tujuan dasarnya, yaitu mengedepankan etika dalam Al-Qur'an. Menurut Rahman, memahami pesan al-Qur'an secara adikuat dan efektif, pemahaman secara menyeluruh terhadap perkembangan kronologisnya, dan bukan pemahaman secara ayat per ayat, merupakan sebuah kemutlakan(Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Mohammed Arkoun mungkin orang yang secara tuntas mencoba menggunakan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an. Untuk kepentingan analisisnya, Arkoun meminjam teori hermeneutika dari Paul Ricour, dengan memperkenalkan tiga level "perkataan Tuhan" atau tingkatan Wahyu. Pertama Wahyu sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, yang tak diketahui oleh manusia, yaitu wahyu al-Lauh Mahfudz dan Umm al-Kitab. Kedua, Wahyu yang nampak dalam proses sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, hal ini menunjuk pada realitas Firman Allah sebagaimana diturunkan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih dua puluh tahun. Ketiga, Wahyu sebagaimana tertulis dalam Mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya. Ini menunjuk pada al-Mushaf al-Usmani yang dipakai orang-orang Muslim hingga hari ini (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Ketiga tingkatan pemahaman wahyu di atas tentu saja memberikan implikasi pada penafsiran. Bagi Arkoun, dalam tafsir klasik atau modern, ketiga kategori wahyu itu tidak dibedakan sehingga menempatkan wahyu ketiga kategori di atas menjadi satu otoritas, yaitu skema otoritas Tuhan. Arkoun melihat secara kritis otoritas dari masing-masing teks al-Qur'an itu. Sehingga masing-masing tidak dicampurkadukkan begitu saja. Dengan demikian, ia telah membongkar sesuatu di balik penyejarahan ketiga kategori otoritas tersebut. Hal ini menjadi teks al-Qur'an terbongkar dari selubung-selebung ideologis dan klaim kebenaran penafsiran yang sudah tidak relevan lagi (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Analisis yang dilakukan oleh Arkoun dan Rahman di atas memang harus diakui sebagai prestasi intelektual yang briliyan. Analisis tersebut telah mampu membongkar yang selama ini tidak tersentuh (unthoucable) oleh akal klasik maupun modern. Namun analisis Arkoun itu masih menyisakan problem yang belum terjawab, yaitu apakah analisis itu hanya sebagai kajian epistemologis yang tidak mempunyai implikasi praktis dan humanis? Padahal, umat Islam sekarang sedang mengalami kemunduran besar yang tidak cukup hanya bisa dipecahkan dengan teori minus aksi.

Al-Qur'an sesungguhnya mempunyai visi transformatif dan liberatif untuk kemanusiaan. Ayat-ayat mengawali misi penurunan al-Qur'an dengan mengadakan revolusi teologis. Revolusi teologis ini mengartikulasikan substansinya melalui jargon "Tauhid" yang menegasikan seluruh sesembahan selain Allah. Tauhid ini juga menegaskan semangat egalitarianisme sebagai simbol perlawanan terhadap perbudakan dan kejahatan kemanusiaan yang terjadi di

Makkah. Sedangkan ayat-ayat Madaniyah mengindikasikan semangat revolusi sosiologis terhadap tatanan dan struktur sosial kehidupan masyarakat dengan menjadikan keadilan dan kemakmuran sebagai doktrin sandaran (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

Dari periodesasi ayat-ayat al-Qur'an beserta implikasi revolusinya, dapatlah dipahami bahwa semangat dan nilai al-Qur'an itu bergerak. Ia tidak hanya berhenti dan memperkaya horizon pengalaman beragama individual, tetapi juga berlanjut implikasinya pada dimensi sosial. Dengan kata lain, ia berdampak meningkatkan kualitas penghayatan individu terhadap universalitas nilai-nilai kemanusiaan. Bahkan, dengan merekontruksi sejarah Kenabian dan mecermati ulang al-Qur'an, Asghar Ali Engineer (1993) berkesimpulan bahwa Islam yang bertumpu pada al-Qur'an mempunyai perhatian sentral pada keadilan sosial untuk membebaskan kaum lemah dan tertindas serta menciptakan masyarakat egalitarian. Menurutnya, wahyu secara esensial bersifat religius, namun tetap menaruh perhatian pada situasi yang serta memiliki kesadaran sejarah. Hal terbukti dari ayat-ayat pertama yang turun kepada Nabi, mengungkapkan keprihatinan yang mendalam terhadap situasi sosial yang terjadi di Mekkah. Fakta bahwa Islam yang bertumpu pada al-Qur'an lebih dari sekedar agama formal, tetapi juga risalah yang agung bagi transformasi sosial dan tantangan bagi kepentingan-kepentingan pribadi, dibuktikan oleh penekanannyan pada shalat dan zakat. Dalam kebanyakan ayat al-Qur'an, shalat tidak pernah disebut tanpa diiringi oleh zakat. Zakat bertujuan untuk distribusi kekayaan bagi fakir miskin, untuk membebaskan budak-budak, membayar hutang bagi para penghutang, dan membantu problem- problem agama lainnya (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin

Hariyanto: 2007). Oleh karena itu, hermeneutika yang merupakan metode penafsiran yang memadai pada saat sekarang, perlu memberikan tujuan penafsiran yang tegas dan jelas. Tugas hermeneutika al-Qur'an yang mendesak pada saat sekarang adalah untuk pembebasan sosial kemanusiaan dari berbagai ekspoitasi yang merugikan. Eksploitasi itu bisa berbentuk ekonomi, politik, sosial, budaya, serta pengekangan keberagamaan.

Maka ke depan, umat Islam Indonesia harus memelopori penafsiran al-Qur'an yang berimplikasi pada pembebasan sosial. Sudah waktunya para agamawan terjun untuk membebaskan penindasan, membela hak-hak wanita, dan berdiri pada garda terdepan menumbangkan segala ketidakadilan. Usaha yang dilakukan Farid Esack dalam menumbangkan rezim apartheid di Afrika Selatan, layak dipertimbangkan sebagai pemandu gerakan dan wacana keilmuan (Ahmad Fuad Fanani dan Muhsin Hariyanto: 2007).

C. Reformulasi Corak Tafsir al-Qur'an

Apabila seorang penafsir membaca al-Qur'an, maka maknanya menjadi jelas di hadapannya. Tetapi bila ia membacanya sekali lagi ia dapat menemukan lagi makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya. Demikian seterusnya hingga Abdullah Darraz (1982) mengatakan dalam an-Naba' al-Azhim sebagai berikut: "Ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya, dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat banyak dibandingkan apa yang kita lihat" Karena itulah setiap penafsir akan menghasilkan corak tafsir yang berbeda tergantung dari latar belakang ilmu pengetahuan, aliran

kalam, mahzab fikih, kecenderungan sufisme dari mufassir itu sendiri sehingga tafsir yang dihasilkan akan mempunyai berbagai corak.

Mermang banyak sekali corang tafsir al-Qur'an sekarang ini yang dapat kita pelajari dan dalami, para intelektual muslim biasanya mengelompokkan corak tafsir menjadi demikian :

a. Corak Sastra Bahasa

Munculnya corak ini diakibatkan banyaknya orang non-Arab yang memeluk Islam serta akibat kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra sehingga dirasakan perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Qur'an di bidang ini.

b. Corak Filsafat dan Teologi

Corak ini muncul karena adanya penerjemahan kitab-kitab filsafat yang mempengaruhi beberapa pihak serta masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang pada akhirnya menimbulkan pendapat yang dikemukakan dalam tafsir mereka.

c. Corak Penafsiran Ilmiah

Akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi maka muncul usaha-usaha penafsiran al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu yang terjadi.

d. Corak Fikih

Akibat perkembangan ilmu fikih dan terbentuknya mahzab-mahzab fikih maka masing-masing golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.

5. Corak Tasawuf

Akibat munculnya gerakan-gerakan sufi maka muncul pula tafsir-tafsir yang dilakukan oleh para sufi yang bercorak tasawuf

6. Corak Sastra Budaya Kemasyarakatan

Corak Sastra Budaya Kemasyarakatan ini dimulai pada masa Syaikh Muhammad Abduh yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti namun enak didengar.

7. Corak Tafsir Hermeneutik dan Semiotik

Ilmu tafsir al-Qur'an terus menerus mengalami perkembangan sesuai dengan tuntutan zaman. Perkembangan ini merupakan suatu keharusan agar al-Qur'an dapat bermakna bagi umat Islam di segala waktu dan segala tempat. Pada perkembangan terbaru mulai diadopsilah metode-metode baru guna memenuhi tujuan tersebut. Dengan mengambil beberapa metode dalam ilmu filsafat yang digunakan untuk membaca teks al-Qur'an maka dihasilkanlah cara-cara baru dalam memaknai al-Qur'an. Diantara metode-metode tersebut yang cukup populer antara lain adalah metode tafsir hermeneutika dan metode tafsir semiotika.

D. Model Integrasi Islamic Sciences dengan Social Sciences dalam Ilmu Tafsir

Adalah suatu yang menarik model integrasi sebagaimana yang ditawarkan Huzni Toyyar, ia telah dapat merumuskan beberapa model integrasi antara Islamic Studies dengan Social Sciences seperti yang pernah ada di dunia Islam. Padahal merumuskan model-model integrasi keilmuan secara konsepsional memang tidak mudah. Hal ini terjadi karena berbagai ide dan gagasan integrasi keilmuan muncul secara sporadis baik konteks tempatnya, waktunya, maupun argumen

yang melatarbelakanginya. faktor yang terkait dengan gagasan ini juga tidak tunggal. Ada beberapa faktor yang terkait dengannya, yakni (1) sejarah tentang hubungan sains dengan agama; (2) kuatnya tekanan dari kelompok ilmuwan yang menolak doktrin "bebas nilai"-nya sains2; (3) krisis yang diakibatkan oleh sains dan teknologi3; dan (4) ketertinggalan umat Islam dalam bidang ilmu dan teknoilogi.

Dari faktor-faktor yang mendorong munculnya gagasan integrasi keilmuan tersebut, secara umum modal integrasi keilmuan tersebut Huzni Toyyar (2006) mengklasifikasikan dan mengelompokkan ke dalam beberapa model berikut ini:

(1) Model International Federation of Institutes of Advance Study (IFIAS)

Model integrasi keilmuan IFIAS (International Federation of Institutes of Advance Study) muncul pertama kali dalam sebuah seminar tentang "Knowledge and Values", yang diselenggarakan di Stockholm pada September 1984 (Nasim Butt: 1994; 67). Model yang dihasilkan dalam seminar itu dirumuskan dalam beberapa konsep sebagai berikut:

(a) Kajian tentang hubungan agama dan sains dalam tradisi akademik Barat telah berlangsung cukup lama. Tetapi kajian tentang tentang ini mulai serius dilakukan kurang lebih dalam satu dekade terakhir ini, sebagaimana dikatakan oleh David Klinghoffer:

> *"Science and religion is a field that you can make a living in today, which you couldn't do five or 10 years ago. That has a lot to do with the Templeton Foundation, which has put millions of dollars into the dialogue between religion and science, sponsoring seminars, conferences, prizes"***—***not least the $1.1 million Templeton Prize. The latter has gone in recent years to*

scientists such as John C. Polkinghorne, Rev. Canon Dr. Arthur Peacocke and Professor Paul Davies, who argue for the compatibility of faith and science. Polkinghorne's backlist from Yale University Press includes his 1998 book Belief in God in an Age of Science. (David Klinghoffer: 2004).

(b) Paham "bebas nilai" (values free) dijunjung tinggi oleh para ilmuwan ketika usaha dalam ilmu pengetahuan mau mencapai obyektivitas maksimal. Bagi mereka, paham "bebas nilai" ini diperlukan untuk menjaga sikap agar tidak mempunyai bias dan unsur tidak memihak. Namun demikian, paham "bebas nilai" tersebut belakang banyak disangkal oleh beberapa ilmuwan kontemporer, termasuk di dalamnya para pemikir Muslim. Kelompok kedua ini mulai menemukan momentumnya ketika objektivitas ilmiah mulai disangkal, karena upaya ilmiah seringkali dilakukan dalam kerangka tujuan tertentu. Dengan demikian, upaya ilmiah mengandaikan nilai-nilai tertentu yang melatarbelakanginya. Pengandaian nilai pun akan berlangsung ketika sampai pada aplikasi ilmu dan teknologi. Sedangkan pemikiran metafisika diperlukan agar penjelasan dan dasar logikanya mampu melampaui realitas sehingga terbangun penalaran yang berdasar pada paham dasar pemikiran yang melatarbelakanginya (Budi Hardiman: 1996).

(c) Salah seorang pemikir postmodernisme yang intens mengkritisi dampak negatif sains terhadap masyarakat modern adalah Pauline M. Rosenau. Dalam kajiannya mengenai postmodernisme dan ilmuilmu sosial, ia mencatat setidaknya lima alasan penting terjadinya krisis modernisme. Pertama, modernisme dipandang gagal mewujudkan perbaikan-perbaikan ke arah masa depan

kehidupan yang lebih baik sebagaimana diharapkan oleh para pendukungnya. Kedua, ilmu pengetahuan modern tidak mampu melepaskan diri dari kesewenang-wenangan dan pe-nyalahgunaan otoritas keilmuan demi kepentingan kekuasaan. Ketiga, terdapat banyak kontradiksi antara teori dan fakta dalam perkembangan ilmu-ilmu modern. Keempat, ada semacam keyakinan bahwa ilmu pengetahuan modern mampu memecahkan segala persoalan yang dihadapi manusia. Namun ternyata keyakinan ini keliru dengan munculnya berbagai patologi sosial. Kelima, ilmu-ilmu modern kurang memperhatikan dimensi-dimensi mistis dan metafisis manusia karena terlalu menekankan atribut fisik individu (Pauline M. Rosenau: 1992; 10).

Konsepsi integrasi keilmuan IFIAS tersebut secara umum dapat diuraikan demikian: Iman kepada Sang Pencipta membuat ilmuwan Muslim lebih sadar akan segala aktivitasnya. Mereka bertanggung jawab atas perilakunya dengan menempatkan akal di bawah otoritas Tuhan. Karena itu, dalam Islam, tidak ada pemisahan antara sarana dan tujuan sains. Keduanya tunduk pada tolok ukur etika dan nilai keimanan. Ia harus mengikuti prinsip bahwa sebagai ilmuwan yang harus mempertanggungjawabkan seluruh aktivitasnya pada Tuhan, maka ia harus menunaikan fungsi sosial sains untuk melayani masyarakat, dan dalam waktu yang bersamaan melindungi dan meningkatkan institusi etika dan moralnya. Dengan demikian, pendekatan Islam pada sains dibangun di atas landasan moral dan etika yang absolut dengan sebuah bangunan yang dinamis berdiri di atasnya. Akal dan objektivitas dianjurkan dalam rangka menggali ilmu pengetahuan ilmiah, di samping menempatkan upaya intelektual dalam batas-batas etika dan nilai-nilai Islam. Anjuran nilai-nilai Islam

abadi seperti khilafala, ibadah, dan adl adalah aspek subjektif sains Islam. Emosi, penyimpangan, dan prasangka manusia harus disingkirkan menuju jalan tujuan mulia tersebut melalui penelitian ilmiah. Objektivitas lembaga sains itu berperan melalui metode dan prosedur penelitian yang dimanfaatkan guna mendorong formulasi bebas, pengujian dan analisis hipotesis, modifikasi, dan pengujian kembali teori-teori itu jika mungkin. Karena sains menggambarkan dan rnenjabarkan aspek realitas yang sangat terbatas, ia dipergunakan untuk mengingatkan kita akan keterbatasan dan kelemahan kapasitas manusia. Alquran juga mengingatkan kita agar sadar pada keterbatasan kita sebelum terpesona oleh keberhasilan penemuan-penemuan sains dan hasil-hasil penelitian ilmiah (Huzni Toyyar: 2006 dan Nasim Butt: 1994: 71).

(2) Model Akademi Sains Islam Malaysia (ASASI)

Model yang dikembangkan oleh Akademi Sains Islam Malaysia (ASASI) muncul pertama kali pada Mei 1977 dan merupakan satu usaha yang penting dalam kegiatan integrasi keilmuan Islam di Malaysia karena untuk pertamanya, para ilmuwan Muslim di Malaysia bergabung untuk, antara lain, menghidupkan tradisi keilmuan yang berdasarkan pada ajaran Kitab suci al-Qur’an. Tradisi keilmuan yang dikembangkan melalui model ASAI ini pandangan bahwa ilmu tidak terpisah dari prinsip-prinsip Islam. Model ASASI ingin mendukung dan mendorong pelibatan nilainilai dan ajaran Islam dalam kegiatan penelitian ilmiah; menggalakkan kajian keilmuan di kalangan masyarakat; dan menjadikan Alquran sebagai sumber inspirasi dan petunjuk serta rujukan dalam kegiatan-kegiatan keilmuan. ASASI mendukung cita-cita untuk mengembalikan bahasa Arab, selaku bahasa Alquran, kepada kedudukannya yang hak dan asli sebagai

bahasa ilmu bagi seluruh Dunia Islam, dan berusaha menyatukan ilmuwan-ilmuwan Muslim ke arah memajukan masyarakat Islam dalam bidang sains dan teknologi (Wan Ramli bin Wan Daud dan Shaharir bin Mohamad Zain: 1999; 15-16).

Pendekatan ASASI berangkat dari menguraikan epistemologi Islam dengan menggunakan pemikiran keilmuan para ulama klasik semacam al-Ghazali yang pada umumnya menggunakan pendekatan fiqh di satu sisi dan pendekatan para filosof seperti al-Farabi di sisi lain. Model integrasi keilmuan ASASI berangkat pada pandangan klasik bahwa ilmu diklasifikasikan ke dalam empat kategori, yaitu ilmu fard ‘ain yang wajib bagi setiap manusia Islam, ilmu fard kifayah yang wajib oleh masyarakat Islam yang perlu dikuasai oleh beberapa orang individu, ilmu mubah yang melebihi keperluan, dan ilmu sia-sia yang haram. Model ASASI menggagas kesatuan dan integrasi keilmuan sebagai satu ciri sains Islam yang berdasarkan Keesaan Allah. ASASI mengembangkan model keilmuan Islam yang memiliki karakteristik menyeluruh, integral, kesatuan, keharmonisan dan keseimbangan.1 ASASI berpendapat bahwa ilmu tidak hanya diperoleh melalui indra persepsi (data empirik) dan induksi, dan deduksi, akan tetapi juga melalui intuisi, heuristik, mimpi dan ilham dari Allah SWT. (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Ramli bin Wan Daud dan Shaharir bin Mohamad Zain: 1999; 17).

(3) Model Islamic Worldview

Model ini berangkat dari pandangan bahwa pandangan dunia Islam (Islamic worldview) merupakan dasar bagi epistemoligi keilmuan Islam secara menyeluruh dan integral. Dua pemikir Muslim yang secara intens menggagas dan mengembangkan model ini adalah Alparslan Acikgenc, Guru Besar Filsafat pada Fatih University,

Istanbul Turki. Ia mengembangkan empat pandangan dunia Islam sebagai kerangka komprehensif keilmuan Islam, yaitu: (1) iman sebagai dasar struktur dunia (world structure, îmân); (2) ilmu sebagai struktur pengetahuan (knowledge structure, al-'ilm); (3) fikih sebagai struktur nilai (value structure, al-fiqh); dan (4) kekhalifahan sebagai struktur manusia (human structure, khalîfah)(Alparslan Acikgenc: 2003; 102). Dalam menjelaskan pandangan dunia Islam yang di dalamnya terdapat struktur keilmuan Islam ia menyatakan: As it is seen all structures are dominated by a doctrinal concept around which a network of integrated concepts and notions are formed. The world structure is the framework from which our conception of the universe and humankind in it arises. A person having such a mental framework in mind gives meaning to existence according to this structure. It is, as such, the most fundamental framework on which all other structures are built. It is clear from the Qur'an that this structure has three fundamental elements: God, prophethood and the idea of a final judgment, all of which lead to an understanding of man, religion and knowledge, as such it constitutes the fundamental metaphysics of Islam. These fundamental concepts are integrally woven into the Islamic vision of reality and truth, which, as an architectonic mental unity, acts as the foundation of all human conduct, and as the general framework out of which follow all other frameworks. Thus comes next the knowledge structure as a fundamental element of the Islamic worldview. Since the activity at hand is science we need to examine only the frameworks established thus far. Therefore, I shall not discuss the value and human structures in this context (Alparslan Acikgenc: 2003; 102-103).

Pandangan Alparslan Acikgenc tentang pandangan dunia Islam itu, didasarkan pada epistemologi ilmu pada umumnya, yaitu (1) kerangka yang paling umum atau pandangan dunia (the most general framework or worldview); (2) di dalam pandangan dunia itu kerangka pemikiran mendukung keseluruhan aktivitas epistemologi yang disebut dengan struktur pengetahuan (within the worldview another mental framework supporting all our epistemological activities, called "knowledge structure"); (3) rencana konseptual keilmuan secara umum (the general scientific conceptual scheme); dan (4) rencana konseptual keilmuan secara spesifik (the specific scientific conceptual scheme) (Huzni Toyyar: 2006 dan Alparslan Acikgenc: 2003; 103).

4) Model Struktur Pengetahuan Islam (SPI)

Model Struktur Pengetahuan Islam (SPI) banyak dibahas dalam berbagai tulisan Osman Bakar, Professor of Philosophy of Science pada University of Malaya. Dalam mengembangkan model ini, Osman Bakar berangkat dari kenyataan bahwa ilmu secara sistematik telah diorganisasikan dalam berbagai disiplin akademik. Bagi Osman Bakar, membangun SPI sebagai bagian dari upaya mengembangkan hubungan yang komprehensif antara ilmu dan agama, hanya mungkin dilakukan jika umat Islam mengakui kenyataan bahwa pengetahuan (knowledge) secara sistematik telah diorganisasikan dan dibagi ke dalam sejumlah disiplin akademik, sebagaimana dikatakannya: We now examine the structure of science as a branch of knowledge and as an intellectual activity. It is only meaningful to speak of the structure of science if we accept the fact that knowledge has been systematically organized and divided into numerous academic disciplines and these disciplines classified in groups according to some well-defined criteria. Just as knowledge grows through

specialization, so the academic disciplines grow in numbers. In Islamic tradition, there was tremendous intellectual activity focused on the issue of organization of knowledge into disciplines and their classifications. Muslim intellectual culture was also a witness to the creation of new scientific disciplines. Muslim philosophers of science called these disciplines 'sciences' ('ulum) and generally agreed that science understood in this sense is structurally divided into four basic components. The first component is a well-defined subject matter or object of study pertaining to which is established an accumulative body of knowledge in the form of concepts, facts (data), theories and laws, and the logical relationships that exist among them. This body of knowledge constitutes the main content of a science (Osman Bakar: 2003; 33).

Osman Bakar mengembangkan empat komponen yang ia sebut sebagai struktur pengetahuan teoretis (the theoretical structure of science). Keempat stryktur pengetahuan itu adalah: (1) komponen pertama berkenaan dengan apa yang disebut dengan subjek dan objek matter ilmu yang membangun tubuh pengetahuan dalam bentuk konsep (concepts), fakta (facts, data), teori (theories), dan hukum atau kaidah ilmu (laws), serta hubungan logis yang ada padanya; (2) komponen kedua terdiri dari premis-premis dan asumsi-asumsi dasar yang menjadi dasar epistemologi keilmuan; (3) komponen ketiga berkenaan dengan metode-metode pengembangan ilmu; dan (4) komponen terakhir berkenaan dengan tujuan yang ingin dicapai oleh ilmu (Osman Bakar: 2003; 34).

Menurutnya untuk membangun kerangka pengetahuan ke-Islam-an, keempat struktur pengetahuan itu, perlu diformulasikan dengan menghubungkannya dengan tradisi keilmuan yang ada di dunia Islam

(Islamic sciences) seperti teologi (theology), metafisika (metaphysics), kosmologi (cosmology), dan psikologi (psychology) (Huzni Toyyar: 2006 dan Osman Bakar: 2003; 41).

5) Model Bucaillisme

Model ini menggunakan nama salah seorang ahlki medis Perancis, Maurice.Bucaille, yang pernah menggegerkan dunia Islam ketika menulis suatu buku yang berjudul "La Bible, le Coran et la Science", yang juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (Maurice.Bucaille: 1992). Model ini bertujuan mencari kesesuaian penemuan ilmiah dengan ayat Alquran. Model ini banyak mendapat kritik, lantaran penemuan ilmiah tidak dapat dijamin tidak akan mengalami perubahan di masa depan. Menganggap Alquran sesuai dengan sesuatu yang masih bisa berubah berarti menganggap Alquran juga bisa berubah. Model ini di kalangan ilmuwan Muslim Malaysia biasa disebut dengan "Model Remeh" karena sama sekali tidak mengindahkan sifat kenisbian dan kefanaan penemuan dan teori sains Barat dibanding dengan sifat mutlak dan abadi Alquran. Penemuan dan teori sains Barat berubah-ubah mengikut perubahan paradigma, contohnya dari paradigma klasik Newton yang kemudian berubah menjadi paradigma quantum Planck dan kenisbian Einstein. Model ini mendapat kritik tajam karena, apabila Ayat Alquran dinyatakan sebagai bukti kebenaran suatu teori dan teori tersebut mengalami perubahan, maka kewibawaan Alquran akan rusak karena membuktikan teori yang salah mengikuti paradigma baru ini (Huzni Toyyar: 2006).

6) Model Integrasi Keilmuan Berbasis Filsafat Klasik

Model Integrasi Keilmuan Berbasis Filsafat Klasik berusaha menggali warisan filsafat Islam klasik. Salah seorang sarjana yang

berpengaruh dalam gagasan model ini adalah Seyyed Hossein Nasr. Menurut Seyyed Hossein Nasr pemikir Muslim klasik berusaha memasukkan Tawhîd ke dalam skema teori mereka (Seyyed Hossein Nasr: 1994; 21-22). Kesatuan Tuhan dijadikan sebagai prinsip kesatuan alam tabi'i (thabî'ah). Para pendukung model ini juga yakin bahwa alam tabi'i hanyalah merupakan tanda atau ayat bagi adanya wujud dan kebenaran yang mutlak. Hanya Allah-lah Kebenaran sebenarbenarnya, dan alam tabi'i ini hanyalah merupakan wilayah kebenaran terbawah. Bagi Seyyed Hossein Nasr, ilmuwan Islam moden hendaklah mengimbangi dua pandangan tanzîh dan tasybîh untuk mencapai tujuan integrasi keilmuan ke-Islaman (Huzni Toyyar: 2006 dan Seyyed Husein Nasr: 1994; 25).

7) Model Integrasi Keilmuan Berbasis Tasawuf

Pemikir yang terkenal sebagai penggagas integrasi keilmuan Islam yang dianggap bertitik tolak dari tasawwuf ialah Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang kemudian ia istilahkan dengan konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Islamization of Knowledge). Gagasan ini pertama kali muncul pada saat konferendi Makkah, di mana pada saat itu, Al-Attas mengimbau dan menjelaskan gagasan "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" (Syed M. Naquib al-Attas: 1978; 43-44). Identifikasinya yang meyakinkan dan sistematis mengenai krisis epistemologi umat Islam sekaligus formulasi jawabannya dalam bentuk Islamisasi ilmu pengetahuan masa kini yang secara filosofis berkaitan, benar-benar merupakan prestasi inovatif dalam pemikiran Islam modern. Formulasi awal dan sistematis ini merupakan bagian integral dan konsepsinya mengenai pendidikan dan universitas Islam serta kandungan dan metode umumnya. Karena kebaruan ide-ide yang dipresentasikan dalam kertas kerjanya di Makkah, tema-tema gagasan

ini diulas kembali dan dijelaskan panjang lebar pada Konferensi Dunia yang Kedua mengenai Pendidikan Umat Islam pada 1980 di Islamabad (Syed M. Naquib al-Attas: 1980; 155-156). Dalam karya-karyanya, dia mencoba menghubungkan deislamisasi dengan westernisasi, meskipun tidak secara keseluruhan. Dari situ, dia kemudian menghubungkan program Islamisasi ilmu pengetahuan masa kini dengan dewesternisasi (Syed M. Naquib al-Attas: 1980; 127). Predikat ilmu masa kini" sengaja digunakan sebab ilmu pengetahuan yang diperoleh umat Islam yang berasal dari kebudayaan dan peradaban pada masa lalu, seperti Yunani dan India, telah diislamkan. Gagasan awal dan saran-saran yang konkret ini, tak pelak lagi, mengundang pelbagai reaksi dan salah satunya dari almarhum Isma'il Al-Faruqi dengan agenda Islamisasi Ilmu Pengetahuannya. Ciri khas Al-Attas yang tecermin dalam karya-karyanya adalah istilah-istilah dan ide-ide kunci yang digunakannya jelas dan tidak dibiarkan kabur dan membingungkan. Oleh karena itu, pengertian umum istilah islamisasi diterangkan dengan jelas seperti yang terjadi dalam sejarah, yaitu: ....Pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistis, kultur-nasional (yang bertentangan dengan Islam) dan dari belenggu paham sekuler terhadap pemikiran dan bahasa .... Juga pembebasan dari kontrol dorongan fisiknya yang cenderung sekuler dan tidak adil terhadap hakikat diri atau jiwanya, sebab manusia dalam wujud fisiknya cenderung lupa terhadap hakikat dirinya yang sebenarnya, menjadi bodoh akan tujuan yang sebenarnya, dan berbuat tidak adil terhadapnya. Islamisasi adalah suatu proses menuju bentuk asalnya yang tidak sekuat proses evolusi dan devolusi (Huzni Toyyar: 2006 dan Syed M. Naquib al-Attas: 1980; 42-43).

Pada tingkat individu dan pribadi, islamisasi berkenaan dengan pengakuan terhadap Nabi sebagai pemimpin dan pribadi teladan bagi pria maupun wanita; pada tingkat kolektif, sosial, dan historis, ia berkaitan dengan perjuangan umat ke arah realisasi kesempurnaan moralitas dan etika yang telah dicapai pada zaman Nabi. Secara epistemologis, Islamisasi berkaitan dengan pembebasan akal manusia dari keraguan (syakk), prasangka (zhann), dan argumentasi kosong (mird) menuju pencapaian keyakinan (yaqin) dan kebenaran (haqq) mengenai realitas-realitas spiritual, penalaran, dan material. Proses pembebasan ini pada mulanya bergantung pada ilmu pengetahuan, tetapi pada akhirnya selalu dibangun atas dan dibimbing oleh suatu bentuk ilmu pengetahuan khusus, ma'rifah (ilmu pengenalan). Bentuk ilmu pengetahuan khusus ini melibatkan ilmu fardu 'ain, sedangkan bentuk pengetahuan ilmiah melibatkan ilmu fardu kifayah. (Imam al-Ghozali: 1976; 172-173). Ilmu fardu 'ain tidaklah statis dau tidak terbatas pada pengetahuan dasar mengenai pokok-pokok ajaran Islam yang diajarkan pada tingkar pendidikan rendah dan menengah. Ilmu fardu 'ain bersifat dinamis: ia meningkat sesuai dengan kemampuan spiritual dan intelektual serta tanggung jawab sosial dan profesional orang yang bersangkutan. Khusus dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan masa kini, islamisasi berarti: "pembebasan ilmu pengetahuan dari penafsiran yang berdasarkan ideologi, makna-makna, dan ungkapan-ungkapan sekuler" (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 336).

Dalam Islam and Secularism, Al-Attas menjelaskan bahwa islamisasi ilmu pengetahuan masa kini melibatkan dua proses yang saling berhubungan: Pertama, pemisahan elemen-elemen dan konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat,

seperti yang telah disebutkan sebelumnya, dari setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini, khususnyailmu-ilmu humaniora. Meskipun demikian, dia menambahkan, ilmu-ilmu alam atau fisika dan ilmu-ilmu terapan harus juga diislamkan, khususnya dalam lingkup interpretasi fakta dan formulasi teori. Di tempat lain dia menjelaskan: Dalam menilai, kita harus menguji secara kritis metode-metode ilmu modern; konsep-konsep, teori-teori, dan simbol-simbolnya; aspek-aspek empiris dan rasional serta aspek-aspek yang bersinggungan dengan nilai dan etika; interpretasinya mengenai asal-usul; teorinya mengenai ilmu pengetahuan; pemikirannya mengenai eksistensi dunia nyata, keseragaman alam raya, dan rasionalitas proses-proses alam; teorinya mengenai alam semesta; klasifikasinya mengenai ilmu; batasan-batasan serta kaitannya antara satu ilmu dan ilmu-ilmu lain serta hubungan sosialnya (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 336 dan Syed M. Naquib al-Attas: 1995; 144).

Berdasarkan penafsiran epistemologis dan ontologisnya mengenai konsep hdqq dan bathil dan konsep-konsep lain yang berkaitan, dia sampai pada suatu observasi penting bahwa tidak semua fakta—khususnya semua yang diciptakan manusia— adalah benar, jika tidak berada pada tempat yang betul dan tepat dan tidak sesuai dengan pandangan hidup Islam. Kedua, pemasukan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci ke dalam setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini yang relevan. Kedua tugas yang sangat menantang ini mensyaratkan pemahaman yang mendalam mengenai bentuk, jiwa, dan sifat-sifat Islam sebagai agama, kebudayaan, dan peradaban, juga mengenai kebudayaan dan peradaban Barat. Selanjutnya, Al-Attas juga memerincikan dan menjelaskan beberapa konsep dasar Islam yang harus dimasukkan ke dalam tubuh ilmu apa

pun yang dipelajari umat Islam, seperti konsep din, manusia (insan), ilmu ('ilm dan ma'rifah), keadilan ('adl), amal yang benar ('amal sebagai adab), dan semua istilah dan konsep yang berhubungan dengan itu semua. Konsep universitas (kulliyyah jami`ah) dianggap penting karena berfungsi sebagai implementasi semua konsep itu dan menjadi model sistem pendidikan untuk tingkat rendah (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 337).

Konsep-konsep tersebut adalah bagian integral dari pandangan dunia metafisika Islam yang merupakan derivasi darinya, seperti yang dipahami dan dialami oleh para sufi tingkat tinggi yang secara pribadi dicontohkan oleh Al-Attas dan secara koheren dijelaskannya dalam satu seri risalah. Al-Attas juga telah menyiapkan sebuah model komprehensif organisasi mata kuliah yang ditawarkan pada tingkat universitas. Jika disampaikan oleh dosen yang memiliki otoritas di bidangnya, pengajaran disiplin-disiplin ilmu dalam kategori fardu 'ain, yang meliputi ilmu-ilmu agama, secara alamiah akan mengislamkan ilmu-ilmu fardu kifayah yang terdiri dari ilmu-ilmu rasional, intelektual, dan filosofis. Dia secara khusus menyarankan agar disiplin ilmu baru ditambahkan pada kategori ilmu fardu kifayah, yaitu ilmu perbandingan agama, kebudayaan dan peradaban Barat, ilmu linguistik, dan sejarah Islam. Alasannya, khususnya yang terakhir, hal itu akan menjamin kesinambungan dan keterpaduan tahapan perkembangan pendidikan dari ilmu-ilmu agama ke ilmu-ilmu rasional, intelektual, dan filosofis, dan sebaliknya (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 337).

Menurut Wan Mohd Nor Wan Daud, bagi yang berpikiran dangkal, mungkin akan menyangka bahwa memisahkan konsep-konsep Barat dan memasukkan yang islami ini bersifat mekanis dan

fisikal, yaitu berada di luar pikiran dan jiwa, seakan--akan fakultas rasio dalam jiwa manusia adalah muatan yang bersifat fisik dan elemen-elemen Barat dan Islam menjadi entitas fisikal di dalamnya. Orang semacam ini gagal memahami apa yang sedang dibahas sesungguhnya berkaitan dengan konsep-konsep, bukan dengan objek fisika (Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 338). Pada beberapa tempat, Al-Attas menjelaskan apa yang dia maksudkan dengan kata-kata "dalam jiwa atau pikiran" (in the soul or mind): Ketika berbicara mengenai bentuk-bentuk intelligible yang berada "dalam" pikiran, atau imaji-imaji yang berada di "dalam" imajinasi kognitif, kita tidak bermaksud bahwa bentukbentuk atau imaji-imaji itu "termuat" di dalamnya. Namun, ia lebih merupakan konstruksikonstruksi intelek atau pikiran ketika proses penalaran semua bentuk intelligible itu terjadi sehingga semuanya "hadir" di dalam akal (intellect), kemudian dianggap sebagai sesuatu yang berada "di dalam" otak; dan produksi imajinasi kognitif ketika pikiran memproyeksikan dunia nyata (Syed M. Naquib al-Attas: 1995; 169).

Menurut Wan Mohd Nor Wan Daud, para pembaca yang ceroboh mungkin menganggap islamisasi sebagai suatu proses yang berkaitan dengan objek-objek eksternal, kemudian mengaitkannya dengan sepeda, kereta api, bahkan bom Islam! Pada tingkat yang agak lebih canggih, beberapa dari mereka, yang telah terbelenggu oleh pandangan dualistis, memberikan perhatian yang sedikit sekali pada pengembangan yang telah dilakukan oleh para cendekiawan dan pernikir Muslim yang mumpuni di segala bidang. Mereka lebih cenderung memberikan penekanan yang berlebihan pada pengembangan institusi-institusi, seakan-akan institusi-institusi itu dapat didirikan dengan baik dan bertahan hidup tanpa partisipasi

cendekiawan dan pemikir yang mumpuni dan kreatif (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Mohd Nor Wan Daud: 2003; 339).

8) Model Integrasi Keilmuan Berbasis Fiqh

Model ini digagas oleh Al-marhum Ismail Raji al-Faruqi. Pada tahun 1982 ia menulis sebuah buku berjudul Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan diterbitkan oleh International Institute of Islamic Thought, Washinton. Menjadikan Al-Faruqi sebagai penggagas model integrasi keilmuan berbasis fiqh memang tidak mudah, lebih-lebih karena ia termasuk pemikir Muslim pertama yang mencetuskan gagasan perlunya Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Masalahnya pemikiran integrasi keilmuan Islam Al-Faruqi tidak berakar pada tradisi sains Islam yang pernah dikembangkan oleh Al-Biruni, Ibnu Sina, Al-Farabi dan lain, melainkan berangkat dari pemikiran ulama fiqh dalam menjadikan Alquran dan Assunnah sebagai puncak kebenaran. Kaidah fiqh ialah kaedah penentuan hukum fiqh dalam ibadah yang dirumuskan oleh para ahli fiqh Islam melalui deduksi Alquran dan keseluruhan korpus al-Hadith. Pendekatan ini sama sekali tidak menggunakan warisan sains Islam yang dipelopori oleh Ibn Sina, al-Biruni dan sebagainya. Bagi al-Faruqi, “sains Islam” seperti itu tidak Islami karena tidak bersumber dari teks Alquran dan Hadis. Kelemahan model ini ialah karena kaidah fiqh hanya menentukan status sains dari segi hukum dan oleh karena itu hanya mampu melalukan Islamisasi pada level aksiologis. Namun demikian, ketokohan al-Faruqi dan sumbangannya tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan mendapat respek dari beberapa pemikir Islam. I. Kalin, misalnnya menulis: Thus, Faruqi's work, and that of IIIT after his death, concentrated on the social sciences and education. This had two important consequences. First, Faruqi's

important work on Islamization provided his followers with a framework in which knowledge (al-‘ilm) came to be equated with social disciplines, thus ending up in a kind of sociologism. The prototype of Faruqi's project is, we may say, the modern social scientist entrusted with the task of the traditional 'alim. Second, the exclusion of modern scientific knowledge from the scope of Islamization has led to the negligence, to say the least, of the secularizing effect of modern scientific worldview. This leaves the Muslim social scientists, the ideal-type of the Islamization program, with no clue as to how to deal with the question of modern scientific knowledge. Furthermore, to take the philosophical foundations of modern natural sciences for granted is tantamount to reinforcing the dichotomy between the natural and human sciences, a dichotomy whose consequences continue to pose serious challenges to the validity of the forms of knowledge outside the domain of modern physical sciences (Huzni Toyyar: 2006 dan I. Kalin: 2006; 14).

Bagi al-Faruqi, Islamisasi ilmu harus beranjak dari tauhid, dan selalu menekankan adanya kesatuan pengetahuan, yaitu disiplin untuk mencari objektivitas yang rasional dan pengetahuan yang kritis mengenai kebenaran; kesatuan hidup, segala disiplin harus menyadari dan mengabdi kepada tujuan penciptaan; dan kesatuan sejarah, segaladisiplin akan menerima yang ummatis atau kemasyarakatan dari seluruh aktivitas manusia, dan mengabdi pada tujuan-tujuan ummah di dalam sejarah (Huzni Toyyar: 2006).

9) Model Kelompok Ijmali (Ijmali Group)

Pendekatan Ijmali dipelopori oleh Ziauddin Sardar yang memimpin sebuah kelompok yang dinamainya Kumpulan Ijmali

(Ijmali Group). Menurut Ziauddin Sardar tujuan sains Islam bukan untuk mencari kebenaran akan tetapi melakukan penyelidikan sains menurut kehendak masyarakat Muslim berdasarkan etos Islam yang digali dari Alquran. Sardar yakin bahwa sains adalah sarat nilai (value bounded) dan kegiatan sains lazim dijalankan dalam suasana pemikiran atau paradigma tertentu. Pandangan ini mengikuti konsep paradigma ilmu Thomas Kuhn (1988). Sardar juga menggunakan konsep ‘adl dan zulm sebagai kriterium untuk menentukan bidang sains yang perlu dikaji dan dilaksanakan. Walaupun Sardar yakin dengan pendekatan Kuhn yang bukan hanya merujuk kepada sistem nilai saja, tetapi kebenaran sains itu sendiri, namun ia tidak langsung membicarakan kebenaran teori sains Barat itu sendiri. Pandangan Sardar ini seakan-akan menerima semua penemuan sains Barat modern dan hanya prihatin terhadap sistem nilai atau etos yang mendasari sains tersebut. Dengan menggunakan beberapa istilah dari Alquran seperti Tawhîd, ‘ibadah, khilafah, halal, haram, taqwa, ‘ilm dan istislah. Hampir senada dengan al-Faruqi, konsep-konsep yang dikemukakan oleh Sardar tidak merujuk pada tradisi sains Islam klasik. Bagi Sardar sains adalah "is a basic problem-solving tool of any civilization" (perangkat pemecahan masalah utama setiap peradaban) (Huzni Toyyar: 2006 dan I. Kalin: 2006; 14).

Sardar juga menolak gagasan Nasr tentang Islamisasi Ilmu yang berpangkal dari tradisi filsafat Islam klasik. Menurut Sardar, sebagaimana dikutip oleh Ibrahim Raghab, Sardar dismisses Nasr's formulations as inadequate and one-sided, advising us: "The exponents of Islamic Science must go beyond gnosis to produce something that is clearly distinguishable as science"2, kendati kedua sepakat bahwa ilmu tidak netral, sebagaimana yang dikemukakan oleh

Muhammad Gill: Both Sardar and Nasr argue that science is not neutral and that it is western in character. Sardar's conclusion is that science therefore is bound to a certain culture. Therefore, it is also possible to create an Islamic science." If science developed by the Muslim scientists is to be called Islamic science, sure, it can be created if the Muslim scientists concentrate and produce some original work in science. But this sort of symbolization is apocryphal. Science is sometimes called western because mostly the westerners (including Christians, Jews, atheists and others) worked to develop it. Science itself is not inherently so conditioned that it can only be developed by the westerners. Science is neutral in as much as any body can develop it. In our times, significant contributions have been made by Chinese, Japanese, Russians, Indians and a Pakistani scientist who was denigrated in his own country because he did not belong to the mainstream Islam. Science in itself is without religion (it's secular); it has no nationality and is sexless (Huzni Toyyar: 2006 dan Muhammad Gill: 2005).

Sardar sebagaimana juga Naquib Al-Attas memandang perlunya untuk membangun konsep epistemologi Islam sebagai "pandangan dunia" (world view) Islam. Sardar memandang bahwa ciri utama epistemologi Islam adalah: (1) didasarkan atas suatu pedoman mutlak; (2) epistemologi Islam bersifat aktif dan bukan pasif; (3) memandang objektivitas sebagai masalah umum; (4) sebagian besar bersifat deduktif; (5) memaduka pengetahuan dengan nilai-nilai Islam; (6) memandang pengetahuan bersifat inklusif; (7) menyusun pengalaman subyektif; (8) perpaduan konsep tingkat kesadaran dengan tingkat pengalaman subyektif; (9) tidak bertentangan dengan pandangan holistik. Dengan demikian epistemologi sesuai dengan pandangan

yang lebih menyatu dari perkembangan pribadi dan pertumbuhan intelektual(Muhammad Gill: 2005).

Bahkan dalam salah satu tulisannya, Sardar menyusun ukuran-ukuran bagi sains Islam, yaitu: (1) percaya Pada wahyu; (2) sains adalah saranauntuk mencapai ridla Allah: ia merupakan bentuk ibadah yang memiliki fungsi spiritual dan sosial; (3) banyak metode berlandaskan akal dan wahyu, objektif dan subjektif, semuanya sama-sama valid; (4) komitmen emosional sangat penting untuk mengangkat usaha-usaha sains spiritual maupun sosial; (5) pemihakan pada kebenaran, yakni, apabila sains merupakan salah satu bentuk ibadah, maka seorang ilmuwan harus peduli pada akibat-akibat penemuannya sebagaimana juga terhadap hasil-hasilnya; ibadah adalah satu tindakan moral dan konsekuensinya harus baik secara moral; mencegah ilmuwan agar jangan menjadi agen tak bermoral; (6) adanya subjektivitas, arah sains dibentuk oleh kriteria subjektif validitas sebuah pernyataan sains bergantung baik pada bukti-bukti pelaksanaannya maupun pada tujuan dan pandangan orang yang menjalankannya; pengakuan pilihan-pilihan subjektif pada penekanan dan arah sains mengharuskan ilmuwan menghargai batas-batasnya; (7) menguji pendapat, pernyataan-pernyataan sains selalu dibuat atas dasar bukti yang tidak meyakinkan; menjadi seorang ilmuwan adalah menjadi seorang pakar, juga pengambil keputusan moral, atas dasar bukti yang tidak meyakinkan sehingga ketika bukti yang meyakinkan dikumpulkan barangkali terlambat untuk rnengantisipasi akibat-akibat destruktif dari aktivitas seseorang; (8) sintesa, cara yang dominan meningkatkan kemajuan sains; termasuk sintesis sains dan nilai-nilai; (9) holistik, sains adalah sebuah aktivitas yang terlalu rumit yang dibagi ke dalarn lapisan yang lebih kecil; la adalah pemahaman

interdisipliner dan holistik; (10) universalisme, buah sains adalah bagi seluruh umat manusia dan ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan tidak bisa ditukar atau dijual; sesuatu yang tidak bermoral; (11) orientasi masyarakat, penggalian sains adalah kewajiban masyarakat (fard kifayah), baik ilmuwan maupun masyarakat memiliki hak dan kewajiban yang meyakini adanya interdependensi antara keduanya; (12) orientasi nilai, sains, seperti halnya semua aktivitas manusia adalah sarat nilai; ia bisa baik atau buruk, halal atau haram; sains yang menjadi benih perang adalah jahat; (13) loyalitas pada Tuhan dan makhluk-Nya, hasil pengetahuan baru merupakan cara memahami ayat-ayat Tuhan dan harus diarahkan untuk meningkatkan kualitas ciptaanNya: manusia, hutan dan lingkungan. Tuhanlah yang menyediakan legitimasi bagi usaha ini dan, karenanya, harus didukung sebagai tindakan umum dan bukanlah usaha golongan tertentu; (14) manajemen sains merupakan sumber yang tak terhingga nilainya, tidak boleh dibuang-buang dan digunakan untuk kejahatan; ia harus dikelola dan direncanakan dengan baik dan harus dipaksa oleh nilai etika dan moral; (15) tujuan tidak membenarkan sarana, tidak ada perbedaan antara tujuan dan sarana sains. Keduanya semestinya diperbolehkan (halal), yakni, dalam batas-batas etika dan moralitas (Huzni Toyyar: 2006 dan Ziauddin Sardar: 1989; 95-97).

(10) Model Kelompok Aligargh (Aligargh Group)

Model ini dipelopori oleh Zaki Kirmani yang memimpin Kelompok Aligargh University, India. Model Kelompok Aligargh menyatakan bahwa sains Islam berkembang dalam suasana ‘ilm dan tasykir untuk menghasilkan gabungan ilmu dan etika. Pendek kata, sains Islam adalah sekaligus sains dan etika. Zaki Kirmani menetapkan model penelitian yang berdasarkan berdasarkan wahyu

dan taqwa. Ia juga mengembangkan struktur sains Islam dengan menggunakan konsep paradigma Thomas Kuhn. Kirmani kemudian menggagas makroparadigma mutlak, mikroparadigma mutlak, dan paradigma bayangan (Huzni Toyyar: 2006 dan Wan Ramli bin Wan Daud dan Shaharir bin Mohamad Zain: 14-152).

BAB VII

BEBERAPA KASUS MODEL PENGEMBANGAN METODOLOGI ILMU TAFSIR KONTEMPORER

A. Waspadai Sekularisme Islamic Sciences

Pedoman hidup yang digariskan Allah merupakan karunia terbesar bagi umat islam khususnya dan manusia pada umumnya. Eksperimen-eksperimen barat yang menafikan petunjuk Ilahi pada akhirnya hanya merupakan sebuah perjalanan yang tidak menemui ujung pangkal. Kenyataan ini membuat manusia menyadari kepongahannya. Maka islamisasi peradaban -yang meletakkan manusia sesuai dengan fitrahnya- kemudian menjadi alternatif yang terelakkan. Kebangkitan eropa (renaisance) modern yang identik dengan kejatuhan kaum gereja, yang berakibat kepada pelemparan agama secara keseluruhan dari dunia barat, God is dead, begitulah istilah mereka. Paham-paham yang lahir kemudian mengambil manusia sebagai sentrum aktifitas yang terlepas dari unsur Ilahiyah. Maka lahirlah Mustalahat-mustalahat barat yang sangat bombastis, semacam Sekularisme, Marxisme, Sosialisme, Liberalisme, Eksistensialisme, Modernisme, Post-modernisme dan lain-lain yang sangat worldly oriented (M. Rusydi Arif: 2005).

Namun pada perkembangan selanjutnya, wacana-wacana yang lahir di dunia barat, kemudian menjadi sebuah “ideologi” yang

menarik dan paling mengundang perhatian orang banyak adalah paham sekularisme. Ia dimaknai sebagai momok yang sangat menakutkan, meresahkan sekaligus mengundang daya tarik untuk dicermati. Ia dianggap momok karena hampir semua ruang kehidupan umat muslim mulai dari kegiatan ubudiyah sampai yang berkaitan dengan amaliah (hubungan antar manusia-negara) terjangkiti dengan ide-ide sekuler ini. Selanjutnya Ia dianggap mengundang daya tarik karena semakin hari tanpa tidak sadar, konsep-konsep yang diusung para kaum sekuler dengan tanpa batas menyentuh dan merayap ke semua negara. Dan hampir sebagian besar negara muslim -kalau tidak dikatakan- terkena wabah sekularisme.

Sebagaimana yang diilustrasikan Bernard Lewis dalam bukunya "What went wrong: Approaches to the modern history of the middle east" bahwa beberapa negara muslim mengikuti model sekuler negara barat dalam rangka memecahkan permasalahan-permasalahan yang sulit. Meskipun demikian, oleh Mohammed Elhachmi hamdi dengan tegas mengatakan bahwa "terlalu dini kiranya jika mengatakan bahwa hegemoni kultural barat telah memenangkan pertempuran dan kaum muslim dapat disekulerkan dengan begitu mudah". Hal senada namun dalam kesempatan yang berbeda diungkapkan oleh Ernest Gellner bahwa "islam tidak tersekulerkan" (M. Rusydi Arif: 2005).

dalam sejarahnya, sekularisme lahir sebagai reaksi atas berkuasanya kaum gereja atas negara. Kristen yang merupakan risalah ruhaniah dan ritual Ilahiyah mempunyai prinsip "Berikan hak kaisar kepada kaisar dan hak Tuhan kepada Tuhan". Meskipun pada perjalanan selanjutnya, pada masa kegelapan di Eropa, kaum gereja menguasai negara meski tidak secara langsung, namun berimplikasi pada terjadinya penyelewengan-penyelewengan yang berakibat pada

kemunculan revolusi yang mengubur habis-habisan fungsi agama dan mengembalikan fungsi kristen ke gereja. Masa gelap kekuasaan kaum teokrat gereja ini, agaknya menjadi trauma kaum barat dan selalu menganggap agama sebagai sentral masalah.

Islam sebagai salah satu agama terbesar di dunia, sesungguhnya memiliki dokumentasi yang layak dibanggakan terhadap kemajuan peradaban manusia dengan ajaran-ajarannya yang universal dan komprehensif. Tetapi pada perjalanannya, agama islam khususnya dan agama lain pada umunya mengalami pelbagai perubahan dan perkembangan. dalam hal ini pemahaman dan interpretasi, sebagian kalangan islam menginterpretasikan islam dengan pola fikir fundamentalistik, sebagian yang lain justru menggunakan pola pikir liberalistik. Hal ini bermuara pada banyaknya permasalahan yang kemudian menjadi sumber konflik antar dua kelompok pemikiran tersebut, salah satunya adalah sekularisme.

Sebenarnya banyak kerancuan seputar penggunaan kata "sekularisme" tersebut. Di antaranya, kerancuan tentang wacana sekularisme dan sekularisasi, menyusul kemudian beberapa pertanyaan mendasar berkaitan dengan tataran praktis sekularisme di beberapa negara, misalnya: Apakah sekularisme benar-benar bisa diterapkan sebagai idiologi suatu masyarakat atau negara? artinya dengan melihat prototype beberapa negara, benarkah mereka menerapkan paham sekularisme secara murni?. Untuk lebih memahami kerancuan dan pertanyaan di atas penulis ingin mencoba memaparkan lebih lanjut tentang wacana sekularisme dan sekularisasi, adakah perbedaan diantara keduanya? Dan apakah paham sekularisme menjadi paham yang realistis untuk diterapkan dalam negara?.

(1). Pengertian Sekulkarisme

Di dalam bukunya Abd Wahab al-Masiri, dikatakan bahwa sekularisme berasal dari bahasa latin, Seaculum, Aeon atau Mundus. Yang pertama mengandung dimensi waktu, abad dan generasi. Sedangkan kedua mengandung dimensi ruang dan tempat. Dalam bahasa Arab, istilah ini mengalami beberapa "asal kata". Kata "Almaniyyah" berasal dari tiga huruf yaitu 'ain, lam dan mim. Jika kita merujuk pada kata aslinya maka Almaniyyah bisa memiliki dua cara baca yaitu "Almaniyyah" (dengan 'ain fatha berarti alam) dan "Ilmaniyyah" (dengan 'ain kasrah berarti ilmu). Cara baca yang berbeda ini menimbulkan arti yang berbeda pula. Almaniyyah (fatha áinya) artinya adalah pemisahan antara urusan dunia dan akhirat, negara dan agama (fashl al-din wa ad-daulah). Sedangkan Ilmaniyyah berarti usaha mensejajarkan antara agama dan ilmu pengetahuan. Walaupun demikian, ada sebagian pemikir arab yang tidak sependapat dengan adanya dua bacaan tersebut. Murad Wahab misalnya, ia hanya mengakui adanya bacaan 'Almaniyyah" bukan "'Ilmaniyyah."

Dalam sejarahnya, wacana sekularisme muncul pertama kali di barat pada abad pertengahan, ketika itu, agama (gereja) dikuasai oleh para pendeta yang memiliki kekuasaan absolut, sehingga kebijaksanaan apapun yang bertentangan dengan pendeta , dianggap bertentangan dengan agama (Tuhan). Penafsiran-penafsiran teks Injil dan Bible dimonopoli oleh mereka dan penafsiran di luar itu diaggap telah menyimpang. Tekanan-tekanan ideologis ini, tentunya berimplikasi negatif terhadap seluruh aspek kehidupan sosial, termasuk juga perkembangan ilmu pengetahuan.

Agama pada akhirnya menjadi penghalang bagi penemuan-penemuan ilmiah. beberapa ilmuan, diantaranya Galileo, harus mengakhiri hidupnya dengan naas di tiang gantungan, hanya karena ia

berani mengemukakan teori yang bertentangan dengan Injil. Pengalaman Galileo dan beberapa rekannya menjadi salah satu sebab kemandegan total perkembangan ilmu dan logika pada abad pertengahan. Keadaan ini benar-benar meresahkan masyarakat, khususnya kaum intelektual. Pada akhirnya mereka terdorong untuk melakukan pembaharuan (al-ishlah ad-dini). Konsep yang diusung oleh para pembaharu tersebut adalah bagaimana membatasai kekuasaan gereja (pendeta) pada hal-hal yang bersifat religius saja, tidak pada hal-hal yang bersifat keduniawian (profan). Agama terbatas pada hal-hal yang berdimensi ritual saja, sedangkan urusan-urusan diluar itu, termasuk urusan kenegaraan, ditangani sendiri oleh masyarakat tanpa campur tangan agama ataupun pendeta. Salah satu slogan utama yang diteriakkan para pembaharu itu adalah: "Berikanlah hak Tuhan kepada Tuhan dan berikanlah hak kaisar kepada kaisar". Adagium inilah yang selanjutnya menjelma menjadi sebuah ideologi yang akhirnya kita kenal dengan "sekularisme" (M. Rusydi Arif: 2005).

(2). Paradigma Sekuler

Telah disinggung di atas bahwa sesuai dengan akar sejarahnya dipahami sebagai usaha pemisahan antara agama (akhirat) dan negara (dunia), "fashl al-din wa al-daulah". Agama sebagai wilayah privat, tidak dapat dicampuradukkan dengan negara atau kekuasaan yang posisinya berada di wilayah publik. Dari makna ini, seakan-akan dunia hendak "dipisahranjangkan" dari agama, agama tidak berhak masuk ke dalam ruang-ruang publik yaitu ruang sosial, masyarakat, bangsa dan negara.

Sejak awal kelahirannya, islam merupakan agama yang diwahyukan dengan teks Al Quran yang dipahami sebagai kalam

Tuhan dan karena bersifat suci. Nabi Muhammad Saw, sebagai pengemban risalah islam dan kemudian para khalifah yang menggantikannya pada waktu berkecamuknya perang dan perluasan kerajaan islam, berfungsi sebagai kepala negara sekaligus pemimpin agama. Dalam beberapa kurun abad berikutnya dan hingga kini, sekalipun terjadi gelombang ke arah rasionalisme dan terbentuknya beragam negara-negara bangsa, namun bagi kebanyakan kaum muslimin kombinasi itu tetap menjadi idaman bentuk ideal pemerintahan. Maka islam tidak pernah mengenal pemisahan antara gereja dan negara. Suatu gagasan yang di dunia barat telah menentukan perkembangan politik dan sosial serta mengantarkan barat dari absolutisme menuju demokrasi.

Dalam kerangka ini, jelas bahwa agama kemudian kehilangan fungsinya sebagai salah satu unsur perubahan dan transformasi sosial. Agama yang menjadi sumber moralitas masyarakat tentu saja akan menyempit pada praktik-praktik ritual dan ibadah mahdah berhubungan dengan Tuhan saja tanpa bersinggungan dengan sesama manusia. Negara sekuler tentunya akan membentuk sumber daya manusia yang hanya saleh secara pribadi tapi tidak saleh secara sosial.

Dengan pengertian di atas, secara nyata kita ketahui bahwa konsep ini bertentangan dengan islam sebagai agama sosial dan kemanusiaan. Islam menginginkan balance antara kedua aspek, dunia dan akhirat, demikian pula, islam tidak mengenal konsep kekuasaan mutlak dan absolut para ulama. Perintah ketaatan termanifestasi ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya serta para pemimpin. Perintah ketiga inipun diikuti dengan catatan bahwa masyarakat sebagai kontrol sosial, tidak wajib mentaatinya jika mereka menyimpang dari ketaatan Allah dan Rasul-Nya. Intinya, dalam islam, para penguasa

tidak memiliki kedaulatan mutlak seperti yang terjadi pada kekuasaan kaum gerejawan (pendeta) pada abad pertengahan. Kondisi ini tentu saja berimplikasi positif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan maupun perubahan sosial lainnya.

Inilah beberapa alasan mengapa islam mengambil sikap konfrontasi dengan faham sekularisme -sesuai dengan pemahaman historis barat-. Lalu, apakah benar agama -baik islam maupun agama lainnya- yang mengandung unsur kemanusiaan dan sosial, menjadi sumber moralitas masyarakat dan mencakup seluruh aspek kehidupan, dapat begitu saja dipisahkan dari pemeluknya? Artinya, benarkah negara Turki misalnya, yang mengaku mempraktekkan paham sekularisme secara total dapat memisahkan urusan negara dari agama dan ajaran-ajarannya?.

Penulis sendiri berasumsi memperkuat argumen bahwa sampai saat ini, negara-negara sekuler itu tidak benar-benar bisa memisahkan agama dari negara secara mutlak. Misalnya, dalam bidang pendidikan, negara sekuler beranggapan bahwa pendidikan merupakan salah satu urusan negara, agama tidak boleh ikut campur, sampai-sampai mata pelajaran agama tidak dimasukkan ke dalam kurikulum pendidikan formal sebab itu dianggap sebagai tindak kriminal. Tetapi apakah dengan begitu, berarti agama dalam ajaran-ajarannya tidak mendukung pendidikan (M. Rusydi Arif: 2005).

(3). Pengalaman Sekularisasi di Turki

Menempatkan islam, religuisitas atau pola pemikiran ulama berhadap-hadapan dengan sekularisme atau pola pikir ilmuan rasanya kurang tepat, bahkan terlalu simplistik. Menempatkan posisi saling

berhadap-hadapan, bagaikan air dan minyak yang sifat-sifat dasarnya memang sudah berbeda sejak semual. Padahal kalau dikaji secara mendalam, orang yang beragama, dalam hal ini adalah seorang muslim yang taat, saleh, yang memegang prinsip-prinsip dasar islam, membutuhkan pola berfikir ilmiah untuk dapat menjamin kelangsungan kehidupannya.

Pola pemikiran muslim tradisional yang lebih mengedepankan "kolektifitas" yang lebih mengedepankan pandangan batiniah dalam kehidupan keberagamaan berakibat pada lambannya daya penyerapan tata aturan pemikiran rasional dalam ilmu pengetahuan, serta kelambanan dalam mengambil langkah penyesuain dengan perubahan zaman yang bersendikan hukum-hukum positif rasional. Pola berfikir demikian secara langsung berhadapan dengan pola-pola pemikiran baru, yang memberikan kelonggaran kepada individu-individu untuk merebut kesempatan memahami aturan rasional dalam segala aspek kehidupan.

Pergumulan sengit antara dua jenis pola berfikir itu yang sebenarnya mewarnai seluruh perjalanan historis proses sekularisasi di negeri Turki yang berpenduduk 98% beragama islam. Pengalaman Turki dalam bidang sekularisasi sebenarnya bukan pada zaman Mustafa Kamal Ataturk. Sekularisasi dalam bidang politik dalam artian penataan kembali mekanisme pemerintahan dan proses birokratisasi, sudah berjalan sejak zaman daulah Usmaniah (Ottoman Empire) ketika Sultan Salim III (1789-1807) dan Mahmud II (1807-1839) memegang pemerintahan. Dengan langkah-langkah penataan seperti itu, maka konflik dengan para ulama -yang masih menghendaki sistem lama dalam perekrutan yang tanpa disertai kualifikasi pendidikan tertentu- tak terelakkan.

Dalam pergumulan pemikiran di Turki, satu hal yang perlu dipahami adalah bahwasanya ulama tidaklah identik dengan islam. Islam sebagai satu ajaran atau "guiding principle" sudah barang tentu dalam banyak hal berlainan dari ulama, pemangku ajaran tersebut yang secara tak terelakkan punya vested interest tertentu. Dalam melihat perkembangan sekularisme di Turki, penulis cenderung melihat "ulama" sebagai paradigma tatanan pola berfikir umat beragama yang oleh karenanya tidak ada yang dapat menjamin tidak timbulnya konflik antara pola berfikir satu kelompok dengan kelompok lainnya.

Gerakan sekularisasi, dalam artian merombak tatanan pola berfikir tradisional ini, diteruskan pada periode Tanzimat (1839-1876). Perubahan pokok saat itu masih di seputar mekanisme sistem kekuasaan negara dan pola rekruitmen pegawai kerajaan yang dulunya direkrut dari keluaran madrasah (sekolah agama) dan beralih merekrut calon pegawai-pegawai baru yang terdidik dan terlatih dalam ilmu administrasi pemerintahan. Sekularisme dalam bidang ini sebenarnya sudah berjalan lebih awal, yakni dengan pendirian sekolah kedokteran (1827), Akademi militer (1834-1846). Berhubung ilmu-ilmu baru ini dari Eropa, maka negarawan kerajaan Usmaniah, Saffet Pasa (1814-1883) menekankan perlunya Turki menerapkan seluruh kebudayaan Eropa.

Meskipun proses sekularisasi dalam bidang pemerintahan, pendidikan militer, telah terjadi pada abad 19, tetapi tidak cukup memuaskan. ide-ide dasar pembaharuan tidak sepenuhnya diterima baik oleh penguasa, yang dalam hal ini adalah para sultan yang berkoraborasi dengan para ulama sehingga perjalanan perombakan struktur tatanan kehidupan sosial dan tata cara berfikir sangat lambat.

Angin baru ilmu pengetahuan yang banyak menyentuh kehidupan duniawi tidak banyak menyentuh negarawan, ulama sebagai motivator, apalgi orang awam.

Menghadapai kenyataan yang semakin pahit, dimana orang-orang Eropa (Inggris, Prancis, Italy dan Yunani) sudah memasuki wilayah kerajaan Usmaniyah, Mustafa kamal Attaturk menyusun kekuatan dari daerah Anatolia untuk mengusir pendatang. Kerajaan Usmaniyah sudah tidak mampu lagi mempertahankan kekuasaan dan wilayahnya. Dalam kaitan ini, Mustafa kamal boleh dikata sebagai penyelamat integritas bangsa dan pembebasan wilayah Turki dari ancaman penjajahan bangsa Eropa.

Mustafa Kamal Attaturk tahu persis kemunduran bangsanya dan kelemahan sistem pemerintahan kesultanan setelah bergelimang dalam kemegahan dan kemewahan. Di atas puing-puing kelemahan rakyat, Attaturk mulai mendobrak tradisi dan tata pola berfikir umat islam Turki yang terasa sulit diajak menatap ke depan. Mesin sekularisasi mulai disulut dan tersebar dalam seluruh aspek kehidupan dan berlangsung hingga saat ini.

Deru roda modernisasi dan sekularisasi dalam pemerintahan, pendidikan, sosial-kemasyarakatan terasa bergemuruh dan cepat sekali. Perombakan menyeluruh sistem pemerintahan dari Theocratic Empire menjadi negara kebangsaan modern menjadi incaran utamanya. Ajaran-ajaran nasionalisme sekuler menggantikan “islam” dalam artian “Theocratic Empire” tersebut. Suka atau tidak suka, rombakan yang bersifat maraton tersebut berjalan terus tahap demi tahap. Kesultanan dihapuskan pada tahun 1922, proklamasi republik 29 oktober 1923. pada tanggal 3 Maret 1924 beberapa undang-undang dikukuhkanoleh perlamen. Penghapusan khalifah, penyelenggaraan

pendidikan nasionaldimonopoli pemerintah dan penutup segala madrasah. Administrasi wakaf dan urusan keagamaan dibawah direktorat keagamaan dibawahi langsung oleh perdana menteri. Bulan April 1924, peradilan agama dihapus. Pada tahun 1925, perkumpulan Tarekat (mistic) dibubarkan. Hukum Swiss diberlakukan tahun 1926.

Revolusi kebudayaan sekaligus sekularisasi ini berlangsung hingga wafatnya Mustafa kamal Attaturk tahun 1938. satu catatan penting yang cukup menarik perhatian para pengamat dari luar adalah bahwa dalam situasi revolusi kebudayaan seperti itu memang sudah terbina baik dan terinternalisir pada saat daulah Usmaniyah, atau rakyat cukup maklum tentang parahnya situasi dan menghendaki perubahan dalam segala bidang ataukah pengaruh mazhab Hanafi dalam mengatur tata hubungan antar rakyat dan pemimpin (M. Rusydi Arif: 2005).

(4). Perbedaan Sekularisme dan Sekularisasi

Sejak masuknya sekularisme ke dunia islam, baik melalui kolonialisme (isti’mariyah) maupuninteraksi budaya, dunia pemikiran islam hampir tak pernah tenang dan tentram. Polemik dan benturan pemikiran senantiasa mewarnai perjalanan peradaban islam. Hampir setiap negeri islam menyimpan sekurang-kurangnya dua kubu pemikiran: kubu islam dan kubu sekuler.

Kontroversi sekularisasi yang muncul dengan sangat populer, telah menimbulkan polimik besar yang cukup berkepanjangan di kalangan intelektual muslim. Akibat polemik tersebut, muncul dua kelompok dikotomis dengan sederetan tokoh intelektual pendukungnya. Kelompok pertama disebut kelompok konservatif, suatu kelompok yang menentang keras sekularisasi, yang dianggap identik dengan sekularisme. Kelompok kedua disebut dengan

kelompok reformasi, suatu kelompok yang menolak sekularisme sebagai suatu faham tertutup yang anti agama. menurut kelompok reformasi ini, sekularisasi diartikan sebagai upaya pembebasan masyarakat dari kehidupan magis dan takhayyul dengan melakukan desakralisasi alam.

Di negara Arab, misalnya, di Mesir, perdebatan dalam bidang pemikiran terkadang sampai ke tingkat yang cukup serius. Dahulu, Ali Abdu Raziq, penulis kitab Al islam wa Ushul al hukm, ia diajukan ke sidang Dewan Guru Besar Al Azhar, karena karyanya yang menafikan peran politik Rasulullah saw. Ada pula yang di fasakh denga istrinya, seperti yang terjadi pada kasus Nasr Hamid Abu Zayd, bahkan ada yang mati tertembak, seperti yang menimpa Faraq Faudah.

Untuk melihat sekularisasi secara lebih dekat, perlu digunakan kacamata berlensa ganda, dalam arti tidak hanya melihat masalah ini dalam satu dimensi saja. Kita juga dituntut untuk melihat dalam skala makro secara arif dengan memperhatikan dimensi masa lampau dan masa kini tanpa mengabaikan faktor manusia baik sebagai individu, sosial, kultural maupun dalam relevansinya dengan sesuatu yang transendental. Untuk itu, perlu dicari akar historis dan perkembangannya antara barat dan timur agar dapat diketemukan makna sekularisasi dan sekularisme, sekaligus apa yang terkandung dalam pengertian tersebut serta relevansinya terhadap keyakinan keagamaan.

Selanjutnya, diskursus ini bukan dimaksudkan untuk meniadakan “tapal batas kerangka ideologis agama” hingga terjebak dalam ruang prefensi yang semu, dan juga bukan dimaksudkan untuk memihak salah satu tokoh atau pemikiran tertentu, melainkan justru melacaknya sampai sejauh mana kedalaman konsepsi mereka

sekaligus faktor yang melatarbelakangi pemikiran tersebut. dengan demikian, dapat dilihat pokok permasalahannya dalam suatu kerangka yang utuh sehingga dapat membuka mata untuk melihat aspek yang menjadi sumber kontroversi.

Problematika islam dan sekularisme maupun sekularisasi dalam tradisi perkembangan pemikran modern dalam islam, baik di dunia internasional maupun di Indonesia cukup bervariasi di dalam cara menangkap makna sekularisme maupun sekularisasi. Adapun cara pandang para pemikir modern islam tersebut adalah:

Pertama: Ada yang beranggapan bahwa islam dan sekularisme merupakan dua entitas yang antagonistik, karena posisi islam kebalikan dari sekularisme. Yang berpandangan seperti ini, misalnya Muhammad Imarah. Dengan demikian, apabila negara-negara yang berpegang pada sekularisme dapat mencapai kemajuan, bukan berarti islam menjadi sebab suatu kemunduran. Hal ini merupakan dasar ijtihad penggunaan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban atas suatu masalah ketika Al Quran dan Sunnah tidak mampu memberikan jawaban yang tegas. Maka dalam islam, dan ini penting bagi manusia bahwa hukum sangat mungkin berubah dan berkembang untuk selalu diinterpretasi ulang seiring dengan perkembangan zaman dari masa ke masa.

Kedua: Muhammad Qutub, misalnya, beliau kembali menggunakan istilah sekularisme dalam bahasa Arab “Ilmaniyyah” sebagai tujuan pokok sekularisasi. Sekularisme cenderung diartikan adalah membangun struktur kehidupan tanpa dasar agama atau dalam terminologi bahasa Arab disebut “alla diniyah” (atheis). Pemikiran tentang perubahan, menurut Qutub bukanlah hal baru dalam islam. Kitab Tuhan abadi, Up to date, segala sesuatu tetap di dalamnya,

namun meliputi aspek-aspek perubahan diantara celah-celah lembarannya, disinilah penting arti Ijtihad.

Ketiga: Mengkaji masalah sekularisasi secara holistik, dalam arti ingin menjembatani pemikir barat dan muslim, seperti yang disuarakan Muhammad Naguib al-Attas, menurutnya, islam tidak sama dengan kristen, karenanya, sekularisasi yang terjadi pada masyarakat kristen barat berbeda dengan yang terjadi pada masyarakat muslim. Dengan jelas al-Attas membedakan antara pengertian sekuler yang mempunyai konotasi ruang dan waktu, yaitu menunjukkan pada pengertian masa kini atau dunia kini. Sekularisasi didefinisikan sebagai pembebasan manusia dalam agama dan metafisika, atau terlepasnya manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya dunia dari pengertian religius (dalam istilah Max Weber), pembebasan alam dari noda-noda keagamaan.

Selanjutnya menurut al-Attas, islam menolak penerapan apapun mengenai konsep-konsep sekuler, sekularisasi maupun sekularisme, karena semua itu tidak ada relevansinya dengan islam (adopsi barat) dan berlawanan dengannya dalam segala hal. Dengan kata lain, islam menolak secara total manifestasi dan arti sekularisasi baik eksplisit maupun implisit (al-kamin), sebab sekularisasi bagaikan racun yang bersifat mematikan terhadap keyakinan yang benar (iman).

Di kalangan pemikir islam di indonesia kontroversi tentang sekularisasi, juga masih terus menghangat, hal ini berakibat pada timbulnya dua kelompok dikotomis dengan para pendukung masing-masing. Pertama: kelompok konservatif yang menolak sekularisasi, yang dianggap terpisahkan dengan sekularisme. Kedua: Kelompok reformasi yang menolak sekularisme sebagai ideologi pemikiran , tetapi mendukung sekularisasi sebagai gerakan pembebasan umat

beragama (liberating development). Lalu, dimana sebenarnya letak perbedaan sekularisme dan sekularisasi?

Nurcholish Madjid, misalnya, melihat sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme (ideologi), tetapi bentuk perkembangan yang membebaskan (liberating development) Proses pembebasan ini diperlukan umat islam karena akibat perjalanan agamanya, mereka tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya islam itu, yakni mana yang transendental dan mana yang temporal. Oleh karena itu, sekularisasi menjadi suatu keharusan bagi umat islam.

Sesungguhnya ada perbedaan mendasar antara keduanya. Sekularisasi memiliki pengertian khusus, yang bahkan bertentangan dengan ide sekularisme. Sekularisasi menempatkan dirinya pada posisi pembebasan, yakni pembebasan umat islam dari kecenderungan-kecenderungan pola pikir mereka yang mengsakralkan hal-hal duniawi, dan disangka islami. Misalnya saja dalam konteks politik. Politik dan hal-hal yang berkaitan dengannya harus disikapi sebagai persoalan duniawi yang terus berubah dan berkembang sesuai dengan tuntutan zaman. Berbeda dengan ritual-ritual keagamaan, misalnya yang memang statis, tidak berubah sepanjang masa.

Jadi pemisahan dalam sekularisasi bukanlah pemisahan agama dan negara (non-agama), seperti yang menjadi acuan dasar pada sekularisme, tetapi sekularisasi merupakan pemisahan hal-hal yang bersifat dinamis dan sakral, dengan penyikapan keduanya secara proporsional.

Dalam islam sendiri, sumber-sumber ajarannya mencakup semua aspek kehidupan, dan menjadi pedoman nilai-nilai universal, namun -dalam urusan-urusan duniawi yang dinamis- islam tidak

mengatur secara mutlak, islam tetap membiarkan ummatnya berijtihad menentukan metodologi penerapannya, sebab, agama bukanlah dogma mati, akan tetapi harus bersifat lentur dan fleksibel sesuai dengan kondisi sosiologis maupun historis. Kelenturan ajaran islam ini dapat dibuktikan dari konsep nasikh wal mansukh pada Al Quran secara berangsur-angsur sebagai jawaban atas realitas yang ada saat itu.

Jika sekularisme berpautan dengan permasalahan ideologis, maka sekularisasi lebih bergandengan dengan makna modernisasi. Modernisasi yang menuntut adanya pola pikir dinamis, terus berkembang dan berubah menyesuaikan ruang dan waktu, menjadi keniscayaan seluruh masyarakat dunia tanpa terkecuali. Semua negara akan mengalami The Grand process of modernization, walaupun proses dan caranya berbeda pada setiap negara. maka dari itu, sekularisasi yang terjadi saat ini di dunia islam merupakan suatu peroses sosial yang tak terelakkan.

Tidak dapat dipungkiri, dengan sekularisme Eropa berhasil mencapai kemajuan, tetapi fenomena-fenomena Eropa bukanlah menjadi standar utama (marji'iyyah al awwal) bagi kemajuan dunia islam. Karena itu, untuk keluar dari jeratan dan keterjebakan paham sekularisme maka cara pandang islam yang integralitik (as-syamila) terhadap isu-isu yang diusung oleh mereka dengan segera harus ditanggapi dengan kerangka metodologi-ilmiah nan teosentris. Ini sangat penting karena keterbelakangan umat islam disebabkan oleh cara pandang yang rigid, sempit, tekstual sekaligus merasa enjoy dengan kejayaan yang pernah diraih beberapa abad silam yang disebut banyak kalangan sebagai zaman keemasan (al ashr az-dzahaby).

Akibatnya, islam masa lalu dipahami sebagai blue print (cetak biru) yang serba paripurna dan kebenarannya menempati posisi paling

tinggi. Doktrin islam senantiasa di puncak menara dan tak tertandingi (al islam ya'lu wala yu'la 'alaih). Model kepemelukan seperti ini merupakan pemandangan yang dominan dalam masyarakat muslim.

Maka sekalai lagi, untuk menempatkan persoalan secara proporsional, yang harus diperhatikan adalah aspek sentral dari sekularisasi yaitu suatu proses yang antagonistik yang kemudian mengkristal menjadi sebuah ideologi. Karena itu, sekularisasi mempunyai makna yang beraneka ragam bahkan berlawanan, tergantung sudut pandang yang dipergunakan (M. Rusydi Arif: 2005).

B. Pengembangan Metode Tafsir Kontemporer

Belakangan para intelektual muslim begitu giat untuk mengembangkan berbagai metode dan pendekatan tafsir, mereka sadar bahwa kajian tafsir belakangan mengalami stagnasi bila dibandingkan dengan disiplin ilmu-ilmu sosial. Kesadaran ini begitu kuat mendorong mereka untuk berusaha mencari berbagai alternatif metode tafsir, dengan harapan berbagai permasalahan sosial yang selama ini semakin parah dapat dijawab oleh al-Qur'an dengan pendekatan dan metode yang ditawarkannya. Di sini dapat disebutkan diantaranya Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Isma'il Razi al-Faruqi, Nasr Hamid Abu Zayd, dan sebagainya. Diantara beberapa metode yang ditawarkannya adalah :

(1). Metode Tafsir Muhammad Abduh

Menurut Muhammad Abduh, seperti dikutif M. Luthfi al-Anshori (2007) dari Mani' Abdul Halim Mahmud (2003; 244), mempelajari dan menggali tafsir al-Qur'an secara mendalam bukanlah sesuatu yang mudah. Bahkan ia termasuk bidang yang paling sulit

namun sangat penting. Titik kesulitan tersebut menurutnya karena disebabkan oleh beberapa hal. Diantaranya adalah; karena al-Qur'an merupakan "kalâm samâwi" atau "sabda langit" yang diturunkan dari haribaan Tuhan semesta alam kepada hati penutup para nabi, Muhammad Saw, dan ia mengandung begitu banyak pelajaran dan ilmu pengetahuan yang agung. Maka tidak akan mungkin bisa menemukan mutiara hikmah yang terkandung di dalamnya, kecuali orang-orang yang mempunyai hati bersih dan akal yang cemerlang.

Meskipun demikian, dalam hal ini Muhammad Abduh adalah satu-satunya ulama', diantara sekian banyak ulama' al-Azhar, yang secara terang-terangan menyerukan dakwahnya kepada pembaharuan dan pembebasan diri dari belenggu taqlid. Maka ia menggunakan kebebasan akalnya dalam setiap tulisan-tulisannya maupun penelitiannya. Abduh tidak menempuh dan mengikuti terhadap sesuatu yang ia anggap baku dan kaku dari pemikiran serta statemen-statemen para pendahulunya. Sehingga dari situ muncullah gagasan-gagasan serta ide Abduh yang dianggap kontroversial dan sangat kontras dengan pemikiran para ulama' sebelumnya. Banyak dari kalangan ulama' Mesir yang marah dan geram dengan sikap Abduh tersebut. Namun tidak sedikit pula para pengikut dan muridnya yang telah banyak mengikuti jejaknya (M. Luthfi al-Anshori: 2007).

Kemerdekaan akal dan revolusi Abduh terhadap pola pemikiran lama ini memberikan pengaruh yang besar terhadap berbagai macam metode yang ia terapkan, termasuk dalam bidang tafsir. Diantara beberapa aspek yang membedakan Abduh dengan kebanyakan mufassirin sebelum dan sezamannya karena ia telah mengambil dasar tersendiri yang ia jadikan sebagai landasan dan alat bedah dalam menafsirkan al-Qur'an. Landasan Abduh dalam penafsirannya adalah

bagaimana mendapatkan pemahaman terhadap al-Qur'an, yang merupakan pondasi dasar agama, dengan berbagai macam kandungannya yang dapat mengarahkan manusia menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Sebab menurut Abduh, inilah tujuan tertinggi dari al-Qur'an. Adapun pembahasan-pembahasan lain yang menyertainya merupakan konsekuensi atau aksi lanjutan dan jalan untuk mencapai tujuan itu (M. Luthfi al-Anshori: 2007).

Setelah Abduh menetapkan landasan dasar ini dalam ranah penafsirannya, ia beranjak mengkritik kelalaian para mufassirin dari tujuan utama ini. Yaitu tentang apa yang ada dalam al-Qur'an -dari petunjuk dan bimbingan- lalu mereka perluas pembahasan tafsir mereka kepada bentuk lain dari segi balaghah, nahwu, perbedaan-perbedaan dalam hukum fikih, dan berbagai macam maqashid yang dinilali oleh Abduh; dengan itu justru dapat menghamburkan maksud asli dari kitab suci, sekaligus mengarah kepada egoisme dan fanatisme terhadap kepentingan madzhab masing-masing. Akibat dari dominasi nafsu kepentingan tersebut dikhawatirkan akan membuat mereka alpa akan makna yang hakiki dari al-Qur'an (M. Luthfi al-Anshori: 2007).

Menanggapi fenomena ini, Syeikh Muhammad Abduh, seperti dikutif M. Luthfi al-Anshori (2007) dari al-Dzahabi (2005; 373-374), mengklasifikasikan corak penafsiran menjadi dua bagian, yaitu :

(a) Penafsiran yang kering dan jauh dari ruh ketuhanan sekaligus kitab-Nya. Yang ia maksud di sini adalah penguraian/perincian per kata, lalu kedudukan kalimat dalam i'rab, dan penjelasan dari apa yang disiratkan oleh kandungan ungkapan-ungkapan serta isyarat dari disiplin ilmu tersebut. Abduh berkata: "model atau corak penafsiran yang seperti ini sebetulnya tidak pantas disebut sebagai tafsir. Akan tetapi ia adalah bentuk dari semacam latihan

dan ujian dalam sebuah disiplin ilmu seperti nahwu, ma'ani, dan lain sebagainya.

(b) Corak kedua adalah metode penafsiran yang digunakan oleh mufassir dengan memahami maksud sebuah ucapan, Hikmah at-Tasyrî' fi al-'Aqâ'id wa al-Ahkâm (dalam bentuk yang dapat menarik hasrat hati), lalu menggiringnya pada aktualisasi dalam perbuatan nyata dan menemukan petunjuk yang tersirat dalam setiap kalam atau sabda. Maka dari sini diharapkan akan dapat merealisasikan firman Allah; al-Qur'an sebagai "Hudan wa Rahmatan" dan semisalnya, dari berbagai macam sifat al-Qur'an (yang dinyatakan oleh Abduh; "inilah tujuan utama yang tersirat dalam kegiatan membaca dan menafsirkan al-Qur'an").

Dengan ungkapan di atas, sejatinya Muhammad Abduh tidak lantas mengabaikan secara serta-mertra faktor-faktor balaghiyyah dan nahwiyyah dalam penafsiran al-Qur'an. Akan tetapi Abduh bermaksud agar para mufassir bisa mengambil unsur tersebut sesuai kebutuhan saja. Misalnya seorang mufassir menjelaskan dari segi balaghah dan i'rab terhadap sebuah kalimat yang masih ambigu dan bersifat multiinterpretatif, dan dalam bentuk yang sesuai dengan kaidah fashahah Qur'an dan balaghahnya, dengan tanpa berlebih-lebihan.

Selanjutnya, secara lebih rinci Muhammad Abduh juga membagi tingkatan tafsir menjadi dua bagian:

(a) Tingkatan yang terendah, adalah model tafsir yang hanya menjelaskan secara global apa yang bisa dicerna oleh hati tentang kebesaran Allah dan penyucian-Nya. Lalu dapat menghindarkan nafsu dari perbuatan jelek, dan menariknya untuk berbuat kebaikan (baca: Q.S al-Qamar: 17).

(b) Adapun tingkatan yang tertinggi hanya akan tercapai setelah memenuhi beberapa syarat berikut ini:

1. Memahami hakikat makna per kata yang terkandung dalam al-Qur'an, dengan syarat seorang mufassir harus mendengarnya langsung dari ahli bahasa, bukan hanya mendengarnya dari perkataan dan pemahaman seseorang (yang belum jelas).
2. Memahami berbagai macam gaya bahasa. Dengan kemampuan ilmunya, seorang mufassir diharapkan mampu memahami gaya bahasa dalam ungkapan-ungkapan al-Qur'an yang tinggi. Tingkatan ini dapat dicapai dengan mempelajari dan menerapkan rumus-rumus atau kaidah "kalam baligh" serta dibarengi dengan pendalaman corak sastra, dan menjaga agar bisa selaras dengan makna yang tekandung dalam teks.
3. Mengetahui ilmu sosiologi. Di dalam al-Qur'an banyak kita temukan ayat yang berbicara tentang kondisi sosial masyarakat , kisah-kisah sejarah umat manusia, dan sunnatullah dalam diri manusia, yang menjadikan ilmu sosiologi itu penting untuk dipelajari.
4. Mengetahui konteks dimana dan bagaimana al-Qur'an diturunkan, sehingga dapat mengetahui sisi-sisi al-Qur'an sebagai petunjuk pada masa kenabian dimana al-Qur'an diwahyukan.
5. Mengetahui sejarah perjalanan Nabi SAW dan para sahabatnya, serta keilmuan mereka dan perbuatan mereka dalam ibadah dan mu'amalah (M. Luthfi al-Anshori: 2007).

Tujuan utama yang termaktub dalam kegiatan membaca tafsir adalah penggabungan syarat-syarat tersebut, agar bisa mencapai target purna yaitu mendapatkan pemahaman akan arti sebuah ungkapan

Tuhan. Di samping itu juga untuk mendapatkan pemahaman tentang hikmah pensyariatan akidah dan hukum dalam bentuk yang bisa menarik hati, sekaligus mengantarkannya pada perbuatan nyata atas pantulan cahaya petunjuk yang tersimpan dalam al-Qur'an. Adapun tujuan hakiki dari semua usaha tersebut adalah untuk mencari petunjuk dari al-Qur'an al-Karim (Mani' Abdul Halim Mahmud: 2003; 245-246 dan M. Luthfi al-Anshori: 2007).

(2). Metode Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman

Mengutip pernyataan al-Syanqithi dalam Adhwa-u al-Bayan bahwa sebagai Kalamullah, maka yang paling tahu maksud dari teks al-Quran dan kandungannya adalah Allah sendiri. Artinya peran aktif mufassir dalam upaya menangkap maksud kehendak Allah swt lebih terpusat pada redaksi al-Quran dan hasil penafsirannya akan senantiasa dzanni. Di sisi lain susunan bahasa ungkapan al-Quran yang cenderung singkat, padat makna dan subtansi yang dikandungnya menyentuh seluruh aspek kehidupan manusia, maka setiap komposisi bahasa-ayat terbuka luas bagi perumusan kesimpulan dari hasil penafsiran yang beragam kualitasnya, serta metode analis terhadap teks al-Quran yang memunculkan rumusan-rumusan baku pada tarap tertentu.

Dimensi kandungan al-Quran yang sangat beragam (plural), membuka peluang menafsirkan ayat demi ayat dengan menggunakan berbagai pendekatan. Sehingga muncullah berbagai macam kitab tafsir dengan spesifikasinya masing-masing sesuai dengan spesialisasi ilmu yang dikuasai, motifasi, inspirasi yang membangun imajinasi mufassir. Situasi dan kondisi saat penafsiran itu berproses dan kadar kemantapan profesionalitas mufassir juga turut menentukan otentisitas

hasil penafsirannya. Dari keragaman faktor inilah aliran dan corak orientasi (ittijah) penafsiran dapat dibaca.

Tak ada jaminan bebas dari kealpaan bagi seorang mufassir, terutama bagi mufassir yang cenderung mamaksakan diri berspekulasi dalam menafsirkan redaksi al-Quran hanya berbekal data teks ayat semata-mata. Disinilah dikhawatirkan terjadinya pembiasan dalam tafsir akibat tendensi interferensi subyektif dan obsesi pribadi mufassir. Fakta pembiasan tersebut bisa dieliminir dengan melakukan dialog internal intensif terhadap al-Quran sebagai objek penafsiran. Karena kebutuhan orang terhadap al-Quran tidak lagi sebatas menonjolkan dasar-dasar rasional kemu'jizatan Kalamullah tersebut, melainkan juga terhadap sisi lain berupa penggalian dan penjabaran nilai serta konsep-konsep al-Quran yang aplikatif dan relevan sesuai tuntutan situasi dan kondisi eksternal budaya maupun realitas yang berkembang ketika nilai dan konsep itu berproses. Dengan ungkapan lain bahwa pemahaman terhadap al-Quran secara literal atau tekstual tidak menjamin eliminasi pembiasan dalam penafsiran.

Solusi yang ditawarkan, alternatifnya antara lain adalah metode penafsiran kontekstual yang konsekuensinya kajian semantik (kebahasaan) al-Quran harus dihubungkan (konteks) dengan beberapa elemen penjelas yang lain. Elemen historis (sabab al-Nuzul), elemen sosiologis (sya'nu al-Nuzul), elemen korelasi intertekstual (munasabah), elemen idiom-idiom syara' (al haqiqat al-syar'iyah), peta kulturalbangsa Arab dan post nuzul al-Quran secara gradual, serta pendekatan keilmuan haruslah searah dengan tema sentral kandungan ayat.

Metode baru dengan paradigma berpikir baru pula ini diperkenalkan oleh penggagas pertamanya, Fazlur Rahman

(Cendekiawan Pakistan lahir 1919 dan Guru Besar di salah satu Universitas di Chicago) sebagai wujud obsesi beliau untuk menjadikan penafsiran terhadap al-Quran mampu membentuk pandangan dunia (weltanschaung), kohensif dan bermakna bagi keseluruhan disamping agar implementasi prinsip-prinsip umum dan keabadian nilai-nilai al-Quran tetap hidup sepanjang sejarah. Guna mewujudkan ide dan obsesi tersebut perlu dicarikan jawaban: bagaimana menterjemahkan wahyu atau teks al-Quran yang telah lalu ke dalam eksistensi manusia saat kini.

Proses penafsiran kontekstual ini memperlihatkan gerakan ganda. Pada gerak pertama mufassir memusatkan perhatian guna menangkap hal-hal yang spesifik dari al-Quran: Pada awalnya mufassir mencoba memahami ajaran al-Quran secara keseluruhan, berikutnya mengkaji ajaran per ajaran sebagai respon terhadap situasi khusus. Gerak metodologi model penafsiran ini teratur dan kronologis sekali. Dengan ditandai penghimpunan terhadap ayat-ayat sesuai tema masing-masing dari ayat yang paling awal diturunkan untuk tema tersebut sampai ayat yang ditafsiri. Pada tersebut direntang hubungan internal antar ayat yang satu tema tersebut. Memunculkan situasi khusus sebagai gambaran latar belakang sejarah gerakan Nabi Muhammad saw dan gerak masyarakat Arab di sekitar beliau saat nuzul wahyu bersangkutan kemudian dideskripsikan dalam metodologi sosial, kultural, dan struktural baik pada masa pra maupun masa-masa turun wahyu.

Dari gerakan pertama ini diharapkan dapat menemukan makna teks. Selanjutnya -dalam rangka kontekstualisasi ayat-ayat yang telah dijabarkan tafsirannya- penafsiran dengan gaya ini terus menelusuri jawaban spesifik al-Quran. Dari jawaban spesifik al-Quran dicoba

menyusun kerangka baru prinsipprinsip umum, nilai-nilai, ajaran, tujuan-tujuan jangka panjang yang berorientasi pada tujuan moral dan tujuan sosial umum secara teratur dan sistimatis.

Prinsip metodologis ini tidak hanya mengarah pada pemahaman yang legal spsifik, tetapi menerobos ke wilayah pemahaman atas tujuan-tujuan dan sasaran ideal. Kaidah penyimpulannya terbentuk melalui al-ibrah bi khususi al-sababi dengan memperhatikan latar belakang sosiologis ketika ayat tersebut diwahyukan (sya'nu al-nuzul). Gerak pertama dari metodologi penafsiran ini mencoba mengkombinasikan antara kasus atau kejadian yang mengiringi turunnya ayat dengan budaya dan realitas yang terus berkembang dan tidak mungkin sama persis seperti ketika ayat tersebut turun.

Gerak kedua: mufassir mencermati masa kini guna mengimplementasikan prinsip, nilai, tujuan dan sasaran jangka panjang al-Quran kepada hal-hal yang spesifik dalam konteks sosio-historis dan sosiologis yang kongkret di masasekarang. Pelaku tafsir kontekstual ini dituntut untuk berproses dengan dialektika dan prinsip metodologi ilmu sosial empirik disamping ketajaman visi, olah pikir dan kemampuan analisis yang mantap guna menarik prinsip-prinsip umum al-Quran dan sasaran idealnya. Metode hanyalah sarana atau instrumen guna merelisasikan sebuah tujuan. Nilai penting metode selaku bagian dari epistimologi keilmuan al-Quran itu adalah harus dikembalikan kepada eksistensi dan fungsi al-Quran itu sendiri sebagai petunjuk.

(3). Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd

Menurut Abu Zayd, pembacaan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadits) hingga saat ini masih belum menghasilkan interpretasi yang bersifat ilmiah-objektif (‘ilmi-mawdhu‘i), bahkan terpasung

dengan pewarnaan unsur-unsur mistik (usthurah), khurafat dan interpretasi literal yang mengatasnamakan agama. Penyimpulan Abu Zayd ini didasarkan pada pengamatannya terhadap fenomena dan gerakan perkembangan keagamaan (zhahirah wa harakah al-madd al-dini). Oleh karena itu, dalam mewujudkan interpretasi yang hidup dan saintifik terhadap teks-teks keagamaan, Abu Zayd menawarkan interpretasi rasional dan menekankan pentingnya kesadaran ilmiah (wa‘y ‘ilmy) dalam berinteraksi dengan teks-teks keagamaan. Hal ini dilakukan untuk membersihkan teks keagamaan dari unsur-unsur yang berbau mistik, khurafat dan bercorak interpretasi literal yang dihegemoni oleh aspek ideologis. Dengan dua pendekatan ini, Abu Zayd berusaha mewujudkan sebuah proyek penyelidikan (al-masyru‘ al-istiksyafi) (Henri Sholahuddin: 2007).

Keterpasungan interpretasi yang dimaksudkan Abu Zayd adalah interpretasi yang tidak sejalan dengan tabiat dan sifat dasar teks, sehingga makna yang dihasilkannya tidak melalui mekanisme sebuah penafsiran. Baginya, corak interpretasi ini lebih menonjolkan unsur ideologi dari pada unsur keilmiahan dan biasanya dimonopoli oleh kalangan fundamentalis yang mengabaikan indikasi peranan penguasa baik dalam isu-isu keadilan sosial, independensi ekonomi maupun politik. Kalangan pemasung interpretasi ini senantiasa beranggapan bahwa Islam adalah satu-satunya solusi (al-Islam huwa l-hall) dan menganggapnya sebagai komponen substantif-orisinil (mukawwin jawhari ashil) dalam pembentukan umat. Slogan seperti ini dipandang Abu Zayd sebagai ‘problem’ pembacaan teks-teks keagamaan yang paling tidak ilmiah dan objektif hingga saat ini (Henri Sholahuddin: 2007).

Tidak mengherankan bila kemudian Abu Zayd menyayangkan peran para ulama abad ke-4 dan ke-5 H yang telah membuat kriteria maqbul-mazhmum (diterima-tercela) di bidang penafsiran. Menurutnya, kriteria tersebut hanyalah akal-akalan ulama Ahlussunnah kemudian Abu Zayd membenturkannya dengan beberapa tokoh Mu'tazilah. Interpretasi rasional yang dimaksud Abu Zayd adalah corak pendekatan interpretasi yang dilakukan oleh golongan pencerah (tanwiriyyun) — atau biasa disebut sebagai golongan sekuler. Sebab pada intinya sekularisme, -bagi Abu Zayd-, tidak lain hanyalah ajaran tentang "interpretasi realistis dan pemahaman yang ilmiah terhadap agama" (al-ta'wil al-haqiqi wa l-fahm al-'ilmi li l-din). Dengan demikian Abu Zayd menolak tegas tuduhan para fundamentalis Islam yang memandang golongan sekuler sebagai atheis (mulhid) yang memisahkan agama dari masyarakat dan kehidupan (Henri Sholahuddin: 2007).

Interpertasi teks-teks keagamaan, menurutnya adalah bagian dari pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan hanya tunduk pada hukum yang mengatur gerak pemikiran manusia dan tidak berasumsi bahwa agama adalah sakral dan mutlak. Oleh karena itu, Abu Zayd melakukan pemisahan antara 'agama' dan 'pemikiran keagamaan'. Agama dimaknai sebagai kumpulan teks-teks suci yang tetap secara historis. Sedangkan pemikiran keagamaan adalah segala usaha ijtihad pemikiran manusiawi untuk memahami teks-teks agama, menginterpretasikannya dan menemukan maknanya yang terus berkembang seiring dengan berkembangnya zaman dan menurut ruang lingkungannya. (al-din huwa majmu'atu l-nushush al-muqaddasah al-tsabitah tarikhiyyan. fi hini anna l-fikra dini huwa

ijtihadat al-bashariyyah li fahmi tilka l-nushush wa ta'wiluha wa istikhraj dalalatihÉ...) (Henri Sholahuddin: 2007).

Interpretasi rasional terhadap teks-teks agama, bagi Abu Zayd dapat direalisasikan dengan 'supremasi data empiris', yaitu dengan cara "menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks-teks keagamaan". Pengertian kata "kesadaran" (wa'y) di sini adalah segala aktivitas yang terus berkembang dan tidak mengenal bentuk kemapanan (formalisasi). Sedangkan maksud 'menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks agama' (al-Qur'an) yaitu dilakukan dengan pendekatan linguistik. Pendekatan linguistik versi Abu Zayd tidak menempatkan peranan Pencipta Teks (Allah SWT) dalam menafsirkan teks, tapi peranan tersebut secara mutlak diserahkan pada pembaca teks (manusia), -dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya. Dia juga menolak pendekatan asbab al-nuzul maupun naskh wa mansukh, karena diwarnai dengan unsur ideologi dan sekte tertentu (Henri Sholahuddin: 2007).

Corak penafsiran teks Abu Zayd lebih ditekankan pada superioritas data empiris dan menjadikannya sebagai landasan pokok berbudaya dan beragama.[21] Dengan demikian, interpretasi dan makna teks tidak pernah berpenghujung, bahkan ia senantiasa berkembang seiring dengan berkembangnya realitas. Sebab teks berasal dari realitas, sehingga makna teks pun dengan sendirinya harus mengikuti perubahan realitas. Dengan menggunakan prinsip ini, maka makna teks al-Qur'an pun tidak pernah sampai pada makna final. Sebab menurut Abu Zayd yang bersifat final dan tetap hanyalah Allah. Inilah sejatinya paham realisme (al-waqi'iyyah) yang memandang bahwa realitas lahiriyah (material) dapat menggambarkan wujud yang

hakiki, tanpa memerlukan pengetahuan akal (Henri Sholahuddin: 2007).

Dengan menyelami realitas di sekitar teks, maka Abu Zayd mempromosikan mekanismenya dalam memaknai sebuah teks. Yaitu teks ditinjau dari latar belakang kondisi historisnya yang didukung oleh analisa linguistik. Inilah hakekat 'proyek penyelidikan ilmiah' versi Abu Zayd. Sebab teks-teks agama bukanlah solusi akhir melainkan sekedar kumpulan teks-teks linguistik, yang berarti bahwa teks-teks tersebut bersandar pada kerangka kebudayaan terbatas, yang sempurna pembuatannya (diproduksi) sesuai dengan aturan legal kebudayaan tersebut dan memposisikan bahasa sebagai sistem pemaknaannya yang sentral (Hneri Sholahuddin: 2007).

Ini berarti sebagai teks linguistik, al-Qur'an sebagai teks agama berdiri tegak di atas kerangka kebudayaan yang terbatas (Arab), sehingga harus dipahami dengan piranti bahasa Arab yang digunakan oleh kebudayaan tersebut pada saat itu. Melalui pendekatan seperti ini, Abu Zayd menyakini bahwa pemaknaan teks yang dihasilkannya adalah ilmiah dan dapat menggambarkan unsur-unsur kebudayaan yang mempengaruhinya. Maka dari uraian tentang teori penafsiran Abu Zayd di atas, perlu digarisbawahi bahwa sebenarnya dia mendasarkan pembacaan teks pada interpretasi realisme dan kesadaran ilmiah yang disebutnya sebagai "proyek penyelidikan". Proyek ini sejatinya bertujuan: (1) untuk memberikan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan yang terbebas dari belenggu mitos dan khurafat, serta penafsiran literal yang sarat dengan aspek ideologis. Pengertian mitos dan khurafat di sini meliputi segala yang tidak dapat dijangkau oleh indera, tidak bisa dibuktikan secara ilmiah dan di luar nalar akal. Maka tidak mengherankan bila kemudian Abu Zayd menolak

pengertian kata Jin, Syetan dan Sihir yang terdapat dalam al-Qur’an sebagai wujud yang independen dalam alam ini. Sebagai gantinya dia memberikan penafsiran metaforis (majaz) terhadap ketiga kata tersebut. (2) membebaskan dari unsur penafsiran ideologis (Henri Sholahuddin: 2007).

Pandangan Abu Zayd terhadap al-Qur'an, dalam pandangan Abu Zayd, al-Quran hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah. Maka sebagai ‘suatu’ yang sudah mensejarah dan terealisasi dalam dunia yang temporal-terbatas, al-Qur’an juga bersifat temporal-historis dan harus dipahami dengan pendekatan historis. Abu Zayd juga memandang al-Quran sebatas teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya. Dengan demikian pemaknaannya selalu tunduk pada latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya. Di samping itu, dia juga menganggap al-Quran bukan lagi teks Tuhan yang sakral, tapi telah bergeser menjadi teks manusia yang nisbi (samar) dan maknanya selalu berubah, karena telah masuk dalam pemahaman manusia yang relatif. Dengan begitu, dia memisahkan al-Quran secara total antara lafadz dan maknanya. Yang mutlak dan sakral adalah al-Quran yang mentah di alam metafisika (Lawh Mahfuzh), yang tidak pernah diketahui sedikit pun tentangnya, melainkan yang disebutkan oleh teks itu sendiri. Lalu al-Quran tersebut dipahami dari sudut pandang manusia yang berubah dan nisbi. Sejak turun, dibaca dan dipahami Nabi, al-Quran telah bergeser kedudukannya dari Teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan al-Quran telah berubah dari wahyu menjadi interpretasi" (Henri Sholahuddin: 2007).

Kemudian Abu Zayd menuduh musyrik bagi mereka yang menyakini mutlaknya penafsiran, karena telah menyamakan yang Mutlak (Tuhan) dan yang nisbi (manusia) dan menyamakan antara Maksud Tuhan dan pemahaman manusia. Dikarenakan al-Qur’an sudah tidak lagi mutlak dan telah berubah menjadi makna yang relatif, maka bagi kalangan liberal Islam, hermeneutika dipandang perlu sebagai perangkat interpretasi teks keagamaan. Moch. Nur Ichwan, salah satu murid Abu Zayd, menguatkan bahwa dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, al-Qur’an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu penggunaan hermeneutika dalam studi al-Qur’an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika al-Qur’an dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas (Henri Sholahuddin: 2007).

Abu Zayd juga memandang al-Qur'an secara dikhotomis yang memiliki dua dimensi; dimensi historis (nisbi) dan dimensi ketuhanan (mutlak), Abu Zayd mempertanyakan: Apakah setiap yang termaktub dalam al-Quran adalah firman Allah yang harus diaplikasikan? Pertanyaannya ini dijawabnya dengan menganalogikannya pada Bibel dalam pandangan Kristen, tulisnya: “According to Christian doctrine, not everything that Jesus said was said as the Son of God. Sometimes Jesus behaved just as a man”. [29] Pada akhirnya, pemutlakan nisbinya penafsiran bermuara pada seruan Abu Zayd untuk

meninggalkan kekuasaan teks-teks agama (al-Qur'an dan Hadits) karena dianggap membelenggu kebebasan berfikir.

Ringkasnya, pandangan Abu Zayd tentang al-Quran, kenisbian tafsir dan pemikiran keagamaan dapat dirangkum secara runtut sebagai berikut:

(a) Memberikan definisi dikhotomis antara agama dan pemikiran keagamaan yang berbeda total antara satu dengan lainnya sebagai pintu masuk;

(b) Meragukan satu per satu kedudukan agama dan pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikhotomis. Agama yang dimaknai sekedar kumpulan teks suci, kemudian direlatifkan eksistensi kemutlakannya. Teks yang mutlak dan suci (dalam hal ini adalah al-Qur'an), hanyalah yang berada di Lawhul Mahfuzh. Teks suci tersebut tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun. Sehingga pada akhirnya, hanya menyisakan kenisbian dan meragukan kedudukan al-Quran;

(c) Setelah meragukan eksistensi al-Quran (atau keberadaan agama itu sendiri) sebagai kitab yang mutlak dan suci, kemudian Abu Zayd mengebiri fungsi dan perannya sebagai solusi akhir bagi manusia. Sebab teks-teks yang dipandang suci dan mutlak tersebut pada hekekatnya adalah teks atau agama sejarah, yang muncul pada suatu bangsa, pada suatu waktu dan identik dengan budaya bangsa tersebut pada saat itu. Sehingga sebagai agama atau teks sejarah, ia akan terus berkembang sesuai dengan tempat dan zamannya, relatif dan tidak bisa diklaim sebagai aturan yang mutlak dan tetap;

(d) Merombak dan menolak pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikhotomis dengan agama dalam poin pertama, sehingga

pada akhirnya baik agama maupun pemikiran keagamaan sama-sama ditolak, direduksi dan didekonstruksi (dirombak). Penolakan Abu Zayd terhadap pemikiran keagamaan ini tentunya berdasarkan adanya warna suatu dogma dan ideologi terhadap pemikiran keagamaan. Indikasi dogma dan ideologi yang mewarnai pemikiran keagamaan adalah selalu menjadikan Allah sebagai hakim dalam memahami teks dan menelantarkan posisi manusia sebagai makhluk yang historis dalam membaca teks menurut ruang dan waktu ia berada. Maka Abu Zayd pun terjebak dengan ideologi lainnya, yaitu mengutamakan manusia sebagai pembaca teks dan menelantarkan Allah SWT sebagai Sang Pemilik dalam memaknai sebuah teks, dam

(e) Seruan meninggalkan agama (kitab suci): “Telah tiba saatnya menganalisa dan melangkah ke era pembebasan –tidak hanya sekedar dari kekuasaan teks-teks agama— tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang ruang gerak manusia di dunia ini. Kita harus bertindak sekarang dan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang (Henri Sholahuddin: 2007).

C. Metode Tafsir Ibn Taimiyah

(1). Pendahuluan

Pemikiran Islam, boleh dikatakan merupakan sumber bagi inspirasi yang sangat dominan bagi kejayaan peradaban Arab klasik. Sejarah telah membuktikan bahwa jika bukan karena kelahiran Islam sebagai agama kosmopolitan di semenanjung Arabia, niscaya Arab sedikitpun tidak akan mempunyai estimasi penilaian dalam kancah peradaban dunia. Arab hanyalah suatu bentuk masyarakat Badawi yang hidup dalam komunitas kecil di padang pasir jazirah Arabia,

belum pernah mengenal bentuk sebuah kebudayaan dan peradaban besar.

Maka kemunculan Islam di tengah komunitas Badawi ini sebagai pemberi ruh lahirnya sebuah peradaban agung yang menjadi rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil alamin). Hanya dengan satu sumber ajaran Islam saja misalnya, yaitu al-Quran, umat Islam mampu menelorkan berbagai macam disiplin ilmu. Muncul ilmu nahwu, sharaf, tafsir, balaghah, fiqh, sejarah, ilmu kalam dan lain-lain. Begitu juga dengan hadits nabi, melahirkan pula sekian banyak cabang ilmu pengetahuan, seperti ilmu hadits, ilmu rijal, takhrij dan lain sebagainya. Dari sini dapat diambil sebuah konklusi, bahwa kegemilangan yang pernah dicapai oleh peradaban Arab klasik, merupakan jelmaan dari kontribusi pemikiran yang pernah disumbangkan oleh Islam.

Ketika political power umat Islam berada di bawah pemerintahan khilafah Bani Abbasiyah, kehidupan ilmiyah dan kebebasan berfikir sangat menonjol, meski di lain pihak kehidupan istana penuh dengan penyalahgunaan kekuasaan. Sehingga pemikiran-pemikiran cemerlang dan ide-ide brilian untuk kemajuan peradaban umat manusia, dapat dijumpai di masa tersebut.

Namun angin perubahan menerpa dunia pemikiran tatkala political power mulai dipegang oleh daulah Turki Utsmani. Boleh dikata kondisi terburuk dari kemerosotan pemikiran Islam terjadi pada periode ini. Meskipun tidak diingkari, bahwa Turki Utsmani mempunyai kontribusi besar untuk kejayaan Islam di bidang ekspansi militer. Namun kemajuan di bidang militer ini tidak diimbangi oleh kemajuan di bidang intelektual. Akibatnya umat Islam mulai diliputi oleh kejumudan dan stagnasi berfikir.

Dari kejumudan berfikir inilah, bahaya mulai mengancam peradaban Islam. Piramida peradaban Islam mulai menunjuk ke arah bawah, dan dari sinilah titik tolak kemunduran peradaban Islam yang dirasakan oleh umat Islam hingga saat ini.

Kondisi di atas, menyebabkan terputusnya mata rantai pemikiran Islam antara masa akhir kekuasaan Bani Abbasiyah dengan masa pasca kolonialisme. Kedatangan kolonoalisme Eropa ke dunia Islam menjadikan keterputusan mata rantai peradaban Islam itu semakin merenggang, karena tujuan kedatangan mereka disamping sebagai penjajah dan pemeras, juga memasukan misi ideologi yang mereka anut di Barat. Sehingga bermunculannya para cendikiawan dan intelektual Islam pada era pasca kolonialisme, yang berusaha untuk menyambungkan kembali keterputusan mata rantai itu, ternyata telah mengalami perbedaan visi dan kecenderungan ideologis masing-masing.

Artinya, sejarah umat Islam selalu dihiasi oleh prestasi-prestasi yang agung dalam segala bidang pengetahuan dan kesusasteraan. Begitu juga sejarah Islam tidak pernah sepi dari kisah-kisah pembaharu di lahan pemikiran. Apabila kita lihat sepintas lalu dalam khazanah pustaka Islam, realitas itu dapat tergambar begitu jelas.

Di antara para pemikir dan ulama besar itu adalah Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah. Beliau mempunyai prestasi gemilang yang membawa pengaruh besar dalam transformasi pemikiran Islam di zamannya, bahkan jangkauan ke depan hingga berpengaruh pula kepada generasi pembaharu sesudahnya (Didi Suryadi AR.: 2008).

(2). Kondisi Sosio Historis

Era Ibnu Taimiyah dilahirkan, di saat kondisi lingkungan banyak bermunculan faham-faham baru dan hujjah-hujjah baru serta

kejadian-kejadian yang sangat mengkhawatirkan. Yaitu era yang memiliki banyak kepentingan besar dari berbagai segi, diantaranya segi politik, sosial masyarakat, peradaban, keilmuan dan spiritual. Di saat banyak perkembangan-perkembangan besar seperti ini, di saat itu juga kondisi negeri yang sedang tidak memungkinkan dan tidak stabil, untuk cepat dalam merenovasi keadaan. Yaitu ketika Ibnu Taimiyah lahir setelah sabotase negeri Baghdad selama lima tahun, masuknya tentara Tatar di pelbagai penjuru, sedangkan Damaskus hanya tiga tahun saja. Konsekwensinya secara nalar adanya jiwa untuk membangkitkan keruntuhan negeri Islam. Di sana tidak asing tentang cerita pembantaian umat muslim dan cerita-cerita biadab yang dilakukan tentata Tatar di setiap tempat.

Beliau telah hidup di suatu masa yang terdapat banyak bid'ah dan kesesatan. Banyak isme-isme yang batil berkuasa. Semakin bertambah pula syubhat (racun pemikiran). Kebodohan, ta'ashub (fanatik) dan taqlid buta (mengikuti seseorang tanpa dalil) semakin tersebar.

Dari sini, kita akan mendapati potret masa beliau dengan jelas dan gamblang melalui buku-buku beliau. Karena beliau sangat perhatian dengan urusan kaum muslimin. Beliau juga berperan serta menyelesaikan masalah-masalah tersebut dengan pena, lisan dan tangannya. Sejarah mencatat kondisi ketika Ibnu Taimiyah hidup, ada beberapa kondisi yang mengkhawatirkan, adalah (a). Semakin banyaknya bid'ah dan syirik, lebih-lebih kesyirikan yang terdapat di sekitar masyahid dan kuburan yang diagungkan. Juga i'tiqod (keyakinan) yang batil terhadap orang yang hidup dan yang mati. Mereka diyakini dapat memberi manfaat dan dapat memberi kesusahan, serta diyakini sebagai tempat mengadu; (b). 2.

Tersebarnya filsafat, penyimpangan, dan perdebatan; (c). Tasawuf dan tarekat-tarekat sufi yang sesat menguasai orang-orang awam. Tersebar pula di sana isme-isme dan pemikiran Bathiniyyah; (d) Rafidhah semakin berperan dalam urusan kaum muslimin. Mereka menyebarkan bid’ah dan kesyirikan di tengah-tengah kaum muslimin. Mereka mengendurkan semangat umat untuk berjihad. Bahkan mereka membantu pasukan Tatar yang merupakan musuh kaum muslimin, dan (e). Pada akhirnya, Ahlusunnah wal Jamaah tidak se-otentik dahulu. Pada saat seperti inilah Ibnu Taimiyah memotivasi dan memberikan semangat kepada Ahlusunnah, guna mengekembalikan ke-otentik-an Ahlussunnah wal Jamaah. Hal ini memiliki pengaruh yang bagus bagi kaum muslimin hingga saat ini dalam menghadapi bid’ah dan kemungkaran, amar ma’ruf nahi munkar, menasihati pemimpin kaum muslimin, dan kaum muslimin secara umum.

Syaikhul Islam di zamannya tegar dalam menghadapi penyimpangan-penyimpangan ini dengan sikap yang telah diakui. Beliau memerintahkan, melarang, menasihati, menjelaskan sehingga Allah memperbaiki banyak keadaan kaum muslimin melalui tangan beliau. Allah telah menolong Sunnah dan Ahlusunnah melalui beliau (Didi Suryadi AR: 2008).

(3). Biografi Ibn Taimiyah

Pada saat kondisi inilah Ibnu Taimiyah terlahir, dengan nama Ahmad Taqiyuddin Abu al-Abbas ibn al-Syeikh Syihab al-Din Abi al-Mahasin Abd al-Halim ibn al-Syeikh Majd al-Din Abi al-Barakat Abd al-Salam bin Abi Muhammad Abdullah bin Abi al-Qasim al-Khidir bin Ali bin Abdullah. tepatnya di Harran 10 Rabiul Awal 661 H./22 Januari 1263 M. Harran adalah sebuah negeri dekat dataran Eropa, terletak antara Dajlah (Tigris) dan Furat (Euphrat).

Keluarga baik ini dikenal dengan sebutan (Bani Taimiyah). “Ibnu Taimiyah” sebuah nama yang sudah masyhur sejak lama, awal mula penamaan Ibnu Taimiyah adalah berawal dari sebuah nama ibu dari Muhammad bin al-Khidir. Disebutkan juga bahwa kakeknya yang bernama Muhammad bin al-Khidir pergi ke gerbang padang sahara (Taiyma), lalu di sana ia melihat seorang anak perempuan kecil bernama Taimiyah, kemudian ketika kembali ke rumahnya, ia mendapatkan istrinya melahirkan seorang anak perempuan, maka ia langsung menamakan anak perempuan yang baru lahir itu dengan nama Taimiyah. Maka seluruh anggota keluarga ini dinisbatkan kepadanya yang kemudian dikenal dengan nama ini.

Menjelang usia tujuh tahun, Ibnu Taimiyah pindah ke Damaskus bersama keluarganya, disebabkan serbuan tentara Tatar atas negerinya. Mereka menempuh perjalanan hijrah pada malam hari dengan menyeret sebuah gerobak besar yang dipenuhi dengan kitab-kitab ilmu, bukan barang-barang perhiasan atau harta benda, tanpa ada seekor binatang tungganganpun pada mereka. Suatu saat gerobak mereka mengalami kerusakan di tengah jalan, hingga hampir saja pasukan musuh memergokinya. Dalam keadaan seperti ini, mereka ber-istighatsah (mengadukan permasalahan) kepada Allah swt. Akhirnya mereka bersama kitab-kitabnya dapat selamat sampai tujuan atas pertolongan Allah. Setiba di Damaskus ayahnya diangkat sebagai guru besar dan pemimpin Madrasah Sukkariyah. Di sanalah Ibnu Taimiyah dibesarkan dan terkenal. Keluarganya dikenal sangat berpengetahuan. Ayahnya bernama al-Syeikh Sihabuddin Abd al-Halim bin Majduddin, seorang pengikut mazhab Hambali yang memiliki sejumlah karya. Ayahnya wafat pada tahun 682 H. dan di kebumikan di pekuburan para Sufi.

Dikisahkan tentang kehidupan ayahnya, "Tidak pernah mengajar melalui catatan atau buku-buku, atau perangkat lain yang dapat membangkitkan (menguatkan) daya ingatnya. Namun sang ayah mengajarkan dengan intuitif dan kecermelangan akalnya." Barangkali, kehebatan sang ayah inilah yang diwarisi oleh Ibnu Taimiyah, sehingga mempunyai kapasitas kecerdasan yang luar biasa, bahkan kelak menjadi argumentator yang tercatat dalam sejarah peradaban Islam.

Sejak kecil beliau hidup dan dibesarkan di tengah-tengah para ulama. Jadi, punya kesempatan untuk mereguk sepuas-puasnya taman bacaan berupa kitab-kitab yang bermanfaat. Beliau infak-kan seluruh waktunya untuk belajar dan belajar, menggali ilmu terutama kitabullah dan sunah Rasul-Nya. Hal tersebut terlihat di usianya yang relatif belia sudah menghafal al-Qur’an. Disamping hafal al-Qur'an, juga mendalami hadits dan riwayat. Berulangkali mempelajari kitab-kitab shahih seperti Musnad al-Imam Ahmad, Shoheh al-Bukhari, shoheh Muslim, Jami al-Turmudzi, Sunan Abi Daud, Sunan al-Nasai, Ibnu Majah, Dar Quthni. Ia juga sangat mahir dalam ilmu-ilmu sastra Arab, studi fiqih dan mempunyai prestasi langka dalam kecermelangan intelektualnya, memahami secara mendalam ilmu-ilmu syari'at dan filsafat serta kalam pada zamannya dan zaman sebelumnya. Dari sekian disiplin ilmu ia kuasai dan perdalam, rupanya ada satu disiplin ilmu yang lebih digandrunginya yaitu Tafsir al-Qur’an, sehingga apabila sudah berkutat dengan tafsir al-Qur’an, beliau tampak asyik sekali. Lebih dari seratus kitab Tafsir al-Qur’an dipelajarinya. Tak heran bila mengkaji satu ayat saja, dia akan menelaah puluhan tafsir. Ketika mengkaji tafsir, Ibnu Taimiyah tidak sekedar mengandalkan kecerdasan akal. Tapi juga kecerdasan

spiritual. Dia akan selalu memohon kepada Allah swt. agar diberikan pemahaman, pergi ke masjid dan bersujud.

Beliau adalah imam, Qudwah, 'Alim, Zahid dan Da'i ila Allah, baik dengan kata, tindakan, kesabaran maupun jihadnya. Semakin bertambah usia semakin luas wawasan yang dimilikinya. Semakin lama belajar semakin haus rasanya. Ibnu Taimiyah ketika berusia 17 tahun, telah diberi wewenang oleh Mufti al-Maqdisi untuk memberikan fatwa (keputusan hukum). Namun pada saat yang sama ia menolaknya. Ia tak mampu membujuk dirinya sendiri dengan berbagai batasan yang ditentukan oleh penguasa. Sehingga pada usia 22 tahun, Ibnu Taimiyah mengajar di perguruan Darul Hadits al-Syukriyyah, sekolah ternama yang hanya mau menerima tenaga pengajar pilihan. Meski masih tergolong muda, kecerdasannya mampu membuat guru-guru besar sekolah itu geleng-geleng kepala. “Sungguh, siapapun mengakui kebrilianan guru saya yang usianya masih relatif sangat muda itu”, ujar Ibnu Katsir, salah seorang siswa yang akhirnya juga menjadi ulama ternama.

Semenjak kecil sudah nampak tanda-tanda kecerdasan pada diri beliau. Begitu tiba di Damsyik beliau segera menghafalkan al-Qur'an dan mencari berbagai cabang ilmu pada para ulama, huffazh dan ahli-ahli hadits negeri itu. Kecerdasan serta kekuatan otaknya membuat para tokoh ulama tersebut tercengang. Sewaktu kecil Ibnu Taimiyah tak suka bermain-main seperti anak-anak sebayanya, tetapi lebih asyik bergelut dengan buku. Dalam usianya yang rnasih sangat muda itu, dia sudah hobi menghadiri majlis pengajaran dan ceramah di samping ayahnya dan para ulama pada masa itu. Bahkan dia menyertai mereka dalam diskusi ilmiah yang menyebabkan kejeniusannya dan kecemerlangan hatinya makin nampak.

Ketika umur beliau belum mencapai belasan tahun, beliau sudah menguasai ilmu Ushuluddin dan sudah mendalami bidang-bidang tafsir, hadits dan bahasa Arab. Suatu saat, ketika beliau masih kanak-kanak pernah ada seorang ulama besar dari Halab (suatu kota lain di Syria sekarang, pen.) yang sengaja datang ke Damaskus, khusus untuk melihat si bocah bernama Ibnu Taimiyah yang kecerdasannya menjadi buah bibir. Setelah bertemu, ia memberikan tes dengan cara menyampaikan belasan matan hadits sekaligus. Ternyata Ibnu Taimiyah mampu menghafalkannya secara cepat dan tepat. Begitu pula ketika disampaikan kepadanya beberapa sanad, beliaupun dengan tepat pula mampu mengucapkan ulang dan menghafalnya. Hingga ulama tersebut berkata: "Jika anak ini hidup, niscaya ia kelak mempunyai kedudukan besar, sebab belum pernah ada seorang bocah seperti dia".

Lebih dari semua itu, beliau adalah orang yang keras pendiriannya dan teguh berpijak pada garis-garis yang telah ditentukan Allah, mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Beliau pernah berkata: "Jika dibenakku sedang berfikir suatu masalah, sedangkan hal itu merupakan masalah yang musykil bagiku, maka aku akan beristighfar seribu kali atau lebih atau kurang. Sampai dadaku menjadi lapang dan masalah itu terpecahkan. Hal itu aku lakukan baik di pasar, masjid atau madrasah. Semuanya tidak menghalangiku untuk berdzikir dan beristighfar hingga terpenuhi cita-citaku.

Begitulah seterusnya Ibnu Taimiyah selalu sungguh-sungguh dan tiada putus-putusnya mencari ilmu, sekalipun beliau sudah menjadi tokoh fuqaha dan ilmu serta dinnya telah mencapai tataran tertinggi (Didi Suryadi AR: 2008).

Di samping aspek ilmu, pemahaman agama, dan amar ma'ruf nahi mungkar (memerintahkan yang baik dan melarang dari kemungkaran) yang terkenal dari beliau, sungguh Allah telah mengaruniai beliau sifat yang terpuji yang sudah dikenali dan diakui oleh banyak orang. Beliau adalah orang yang dermawan dan mulia, selalu mengutamakan orang-orang yang membutuhkan melebihi dari diri beliau sendiri, baik dalam hal makanan, pakaian, dan selainnya. Beliau adalah orang yang sering beribadah dan membaca al-Quran. Beliau adalah orang yang wara' dan zuhud, hampir-hampir beliau tidak memiliki sesuatupun dari kesenangan dunia, kecuali yang merupakan kebutuhan pokok (primer) dan sifat seperti ini sudah diketahui oleh orang-orang pada zamannya, sampai-sampai orang awampun mengetahuinya. Beliau juga orang yang tawadhu' dalam penampilan, pakaian, dan dalam interaksi beliau dengan orang lain. Beliau tidak pernah memakai pakaian yang mewah atau pun jelek (beliau selalu berpakaian yang sederhana, tidak mewah dan tidak jelek). Beliau tidaklah memaksa-maksakan diri (berbasa-basi) terhadap orang yang beliau temui. Beliau terkenal sebagai orang yang kharismatik dan keras dalam membela kebenaran. Beliau memiliki kharisma yang luar biasa di depan penguasa, ulama, dan orang awam. Setiap orang yang melihat beliau, akan langsung mencintai, segan, dan menghormati beliau, kecuali ahlil bid'ah yang diliputi rasa dengki.

Sebagaimana beliau terkenal sebagai orang yang sangat sabar, beliau juga memiliki firasat yang kuat dan memiliki doa yang mustajab. Beliau juga memiliki karomah lain yang diakui. Kebangkitan ulama besar diawali dengan bermunculannya pembaharu-pembaharu islam dan ulama-ulama yang kapabel di bidangnya masing-masing di era pertengahan. Berkembang bak aliran

deras air. Diantaranya Taqiyuddin Abi Amr bin al-Shalah (577-643 H.), Syeikh al-Islam 'Izzuddin bin Abd al-Salam (578-660 H.), al-Imam Muhyiddin al-Nawawi (631-676 H.) dan bermunculan di akhir abad ini ulama-ulama besar seperti ahli hadits Syiekh al-Islam Taqiyuddin bin Daqiq al-Ied (625-702 H.), ahli Ushul dan Kalam 'Ala al-Addin al-Bajy (631-714 H.), sedangkan ulama besar ahli Hadits dan Sejarah yang se-era dengan Ibnu Taimiyah seperti Jamaluddin Abi al-Hajaj al-Muzay (654-742 H.) dan al-Hafidz Ulum al-Din al-Barzaly (665-739 H.) dan Syamsuddin al-Dzahabi (673-847 H.) yaitu orang-orang yang menegakkan "al-Arkan al-Arba'ah" untuk hadits dan riwayat di masa mereka, dan orang-orang yang berpegang atas kitab-kitab ulama muta'akhirin (Didi Suryadi AR: 2008).

(4). Beberapa Buku Karya Ibn Taimiyah

Dalam bidang penulisan buku dan karya ilmiah, beliau telah meninggalkan bagi umat Islam warisan yang besar dan bernilai. Tidak henti-hentinya para ulama dan para peneliti mengambil manfaat dari tulisan beliau. Sampai sekarang ini telah terkumpul berjilid-jilid buku, risalah (buku kecil), Fatawa dan berbagai Masa'il (pembahasan suatu masalah) dari beliau dan ini yang sudah dicetak. Sedangkan yang tersisa dari karya beliau yang masih belum diketahui atau tersimpan dalam bentuk manuskrip masih banyak sekali.

Beliau tidaklah membiarkan satu bidang ilmu dan pengetahuan yang bermanfaat bagi umat dan mengabdi pada umat, kecuali beliau menulisnya dan berperan serta di dalamnya dengan penuh kesungguhan dan ketelitian. Hal seperti ini jarang sekali ditemui kecuali pada orang-orang yang jenius dan orang yang jenius adalah orang yang sangat langka dalam sejarah. Teman dekat, guru, murid beliau bahkan musuh beliau, telah mengakui keluasan penelaahan dan

ilmu beliau. Buktinya jika beliau berbicara tentang suatu ilmu atau cabang ilmu, maka orang yang mendengar menyangka bahwa beliau tidak mumpuni pada ilmu lain. Hal ini dikarenakan ketelitian dan pendalaman beliau terhadap ilmu tersebut. Jika seseorang meneliti tulisan dan karya beliau dan mengetahui amal beliau berupa jihad dengan menggunakan tangan dan lisan, dan pembelaan terhadap Islam serta mengetahui tentang ibadah dan dzikir beliau, maka sungguh dia akan sangat terkagum-kagum dengan keberkahan waktu dan kuatnya kesabaran beliau. Maha Suci Allah yang telah mengaruniakan pada beliau berbagai karunia tersebut.

Diantara karya-karyanya sebagai berikut; al-Hisbah wa Masuliyatul Hukumah al-Islamiyah, al-Ikhtiyaratul Fiqhiyat, Kitabul Imam, Kitab at-Tawasul wal Wasilah, Majmu' Fatawa Syaikhul Islam Ahmad Ibnu Taymiyah, Majmu'atu Rasaili Kubro, al-Qawaidun Naraniyah, as-Siyasah asy-Syar'iyah fi Ishlahir Ra'i war-Ra'yah, dan lain sebagainya.

(5). Metode Berfikir Ibn Taimiyah

Di dalam metode pemikiran Ibnu Taimiyah, kita akan dihadapkan dengan sebuah istilah 'Salafiah' yang telah dirusak citranya oleh kalangan yang pro dan kontra terhadap 'salafiah'. Orang-orang yang pro salafiah, baik yang sementara ini dianggap orang dan menamakan dirinya demikian atau yang sebagian besar mereka benar-benar salafiyah, telah membatasinya dalam bingkai formalitas dan kontroversial, seperti masalah-masalah tertentu dalam ilmu Kalam, ilmu Fiqh atau ilmu Tasawuf. Mereka sangat keras dan garang terhadap orang lain yang berbeda pendapat dengan mereka dalam masalah-masalah kecil dan tidak prinsipil. Sehingga memberi kesan bagi sementara orang bahwa Manhaj Salaf adalah metoda 'debat' dan

'polemik', bukan manhaj konstruktif dan praktis. Dan juga mengesankan bahwa yang dimaksud dengan 'Salafiah' ialah mempersoalkan yang kecil-kecil dengan mengorbankan hal-hal yang prinsipil. Mempermasalahkan khilafiah dengan mengabaikan masalah-masalah yang disepakati. Mementingkan formalitas dan kulit dengan melupakan inti dan jiwa.

Sedangkan pihak yang kontra Salafiah, menuduh faham ini 'terbelakang', senantiasa menoleh ke belakang, tidak pernah menatap ke depan. Faham Salafiah, menurut mereka, tidak menaruh perhatian terhadap masa kini dan masa depan. Sangat fanatis terhadap pendapat sendiri, tidak mau mendengar suara orang lain. Salafiah identik dengan anti pembaruan, mematikan kreatifitas dan daya cipta. Serta tidak mengenal moderat dan fleksibel.

Sebenarnya tuduhan-tuduhan ini merusak citra Salafiah yang hakiki dari penyeru-penyerunya yang asli. Barangkali tokoh yang paling menonjol dalam mendakwahkan 'Salafiah' dan membelanya mati-matian pada masa lampau ialah Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah beserta muridnya Imam Ibnul-Qoyyim dan yang lainnya. Mereka inilah orang yang paling pantas mewakili gerakan 'Pembaruan Islam' pada masa mereka. Karena pembaruan yang mereka lakukan benar-benar mencakup seluruh disiplin ilmu Islam. Mereka telah menumpas faham 'taqlid', 'fanatisme madzhab fiqh' dan ilmu kalam yang sempat mendominasi dan mengekang pemikiran Islam selama beberapa abad. Namun, disamping kegarangan mereka dalam membasmi 'ashobiyah madzhabiyah' ini, mereka tetap menghargai para Imam Madzhab dan memberikan hak-hak mereka untuk dihormati. Hal itu jelas terlihat dalam risalah "Raf'i Ma lam 'an al-A'immat al-A'lam" karya Ibnu Taimiyah.

Demikian gencar serangan mereka terhadap 'tasawuf' karena penyimpangan-penyimpangan pemikiran dan aqidah yang menyebar di dalamnya. Khususnya di tangan pendiri madzhab 'al-Hulul Wal-Ittihad' (penyatuan diri dengan tuhan). Dan penyelewengan perilaku yang dilakukan para orang jahil dan yang menyalahgunakan 'tasawuf' untuk kepentingan pribadinya. Namun, mereka menyadari tasawuf yang benar (shahih). Mereka memuji para pemuka tasawuf yang ikhlas dan robbani. Bahkan dalam bidang ini, mereka meninggalkan warisan yang sangat berharga, yang tertuang dalam 'Majmu' Fatawa' karya besar Imam Ibnu Taimiyah. Demikian pula dalam beberapa karangan Ibnu Qoyyim. Yang termasyhur ialah 'Madarijus Salikin Syarah Manazil as-Sairin ila Maqomaat Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in'.

Manhaj 'nalar' dan 'mengikuti dalil', melihat setiap pendapat secara obyektif, bukan memandang orangnya, itulah yang telah ditempuh oleh Ibnu Taimiyah.

Metodologi yang diusung Ibnu Taimiyah dalam pemikiran dan tulisannya mengenai Tafsir, Akidah, Fiqh dan Tasawuf selalu dikuatkan dengan bukti atau dalil dari al-Qur’an dan sunnah, kemudian mendekatkan sunnah dengan nalar, menggunakan dan menentukan nalar hanya sekedar untuk nasihat bukan untuk gubahan, dan pendekatan bukan untuk petunjuk. Oleh karena itu, kita akan menemukan dan menentukan sebuah kesatuan sifat, tanda dan kepribadian yaitu kesatuan dalam satu metodologi saja.

Metodologi yang ditempuh Ibnu Taimiyah. Metodologi yang ditempuh Ibnu Taimiyah terdiri dari empat unsur;

(a). Ibnu Taimiyah tidaklah menggunakan nalar sebagai sumber yang mutlak dalam menentukan hukum.

(b). Ibnu Taimiyah tidaklah berpihak hanya pada satu pendapat saja, bagi Ibnu Taimiyah tidak seorangpun memiliki kedudukan kecuali baginya bersumber dari al-Qur'an, as-Sunnah dan Atsar para ulama salaf yang mengikuti Nabi saw. tentang madzhab empat, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa jika pendapat-pendapat ulama Salaf sesuai dengan al-Qur'an, Sunah dan Atsar, mereka perlu kita ikuti, dan begitu juga sebaliknya. Ibnu Taimiyah berkata bahwa Abu Hanifah mengatakan; "ini adalah argumenku maka jika ada sebuah kebenaran dari argumenku ini maka itu dari hati yang paling dalam", Imam Malik mengatakan; "Sesungguhnya aku hanyalah seorang manusia biasa yang tidak lepas dari kesalahan, maka periksalah pendapatku melalui al-Qur'an dan Sunnah", Imam Syafi'i mengatakan; "Apabila terdapat kebenaran hadits maka tentukanlah pendapatku dengan teliti", dan Imam Ahmad mengatakan; "Janganlah kamu mengikuti aku, Malik, Syafi'i juga al-Tsauri, dan belajarlah kamu sebagaimana kami mengajarkanmu", "janganlah kamu mengikuti (taqlid) kepada seseorang dalam agamamu, karena sesungguhnya seseorang itu tidak terlepas dari kesalahan".

(c). Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa Syari'ah itu bersumber dari al-Qur'an, nabi Muhammadlah yang menjelaskan dan memperaktekkannya kepada umat terlebih kepada para shahabat pada masa Nabi saw. Sehingga bagi orang yang mengikuti Nabi saw. lewat tafsir, penjelasan, dan penyampaian para shahabat berarti merekalah sejatinya orang-orang yang mengikuti syari'at Allah dari nabi Muhammad saw. merekalah (para Sahabat) yang menjaga ajaran Nabi saw. karena mereka yang langsung mendengar dan memahami Syari'at Allah langsung dari Nabi

saw. begitupun para Tabi'in yang mendapatkan penyampaian dan pemahaman langsung dari para sahabat. Sebagaimana Ibnu Taimiyah menyatakan dalam kitab al-Risalah al-Wasathiyah, "terkadang aku menangguhkan dari apa yang ada di tahun tiga, sehingga apabila telah datang satu pendapat dari periode ketiga yang tidak sesuai dengan di atas maka aku mengembalikannya kepada al-Qur'an dan Sunnah, jika sesuai dengan apa yang telah di bawa Nabi, Sahabat dan Tabi'in maka aku menetapkannya". Yang dimaksud dengan periode tiga itu adalah periode setelah Nabi, Sahabat dan Tabi'in, dan

(d). Ibnu Taimiyah tidaklah orang yang fanatik terhadap pemikirannya saja, Ibnu Taimiyah selalu melepas dirinya dari segala apa yang mengikatnya, kecuali yang sesuai dengan al-Qur'an, Sunnah dan Atsar Salaf. Ibnu Taimiyah tumbuh pada dirinya lewat madzhab Hambali, akan tetapi Ibnu Taimiyah dapat mengontrol diri, sehingga Ibnu Taimiyahpun mempelajari dan memperdalam madzhab-madzhab secara keseluruhan, kemudian menghubungkan semua dalam satu sumber.

(6). Berbagai Bidang Keilmuan Ibn Taimiyah

Keluasan Ibnu Taimiyah dalam keilmuan yang sempurna, merasakan kelezatan ilmu pengetahuan, menghasilkan karya-karya dari keluasan ilmunya dengan hasil yang sempurna. Jiwanya yang penuh dengan cita-cita mulia, nalarnya yang jarang ditemukan, penanya yang mengalir dan sangat intens, sehingga banyak menghasilkan karya di pelbagai bidang diantaranya adalah:

(a). Dalam bidang tafsir

Tafisr adalah disiplin ilmu yang lebih digandrungi Ibnu Taimiyah dengan mengumpulkan dan membukukannya. Seperti motif yang dipilih dengan memahaminya melalui indera perasa kecendrungan daya rasa, menentukan kecendrungan tafsir terhadap batas yang tidak lepas dari sumber al-Qur'an dan Sunah serta Atsar Salaf untuk menyusun maddah tafsir. Mengambil dalil dengan ayat-ayat, lalu menjelaskan dan menafsirkanya, sehingga tidak lepas dengan ayat dan memperolehnya dengan penjelasan dan penafsiran. Dan oleh karena itu, dengan keluasannya tentang tafisr, Ibnu Taimiyah dapat menyelesaikan karyanya sampai tiga puluh jilid, sebagaimana yang dikatakan oleh muridnya.

(b). Dalam bidang hadis

Walaupun tidak ditemukan sebuah disiplin ilmu hadits dan Syarh-nya secara independen. Tetapi disiplin ilmu ini sudah mencapai puncaknya, mengalami masa gemilang dan sempurna di antara era ketujuh dan delapan, karena jika dikembalikan pada masa itu kebutuhun akan membukukan, mengarang atau bahkan syarh hadits, akan tetapi karya-karyanya meliputi berbagai maddah melalui dorongan yang kuat untuk mengumpulkan pokok-pokok hadits, perawi, Jarh, imam, dan kritik hadits, fiqh serta hadits, seperti kitab 'Minhaj al-Sunnah'.

(c). Dalam bidang fiqh dan ushul fiqh

Tema yang diusung Ibnu Taimiyah dalam ushul Fiqh melalui hasratnya yang kuat, Ibnu Taimiyah dapat menggapai tujuannya sebagai orang yang memiliki bakat, naluri yang kuat, serta kedudukannya dalam berijtihad. Dan oleh karena itu, kita dapat melihat bahwa karya-karya yang dihasilkan Ibnu Taimiyah keseluruhannya meliputi pembahasan-pembahasan ushuliyah. Lebih-

lebih kitabnya yang berjudul; Iqtidza al-Shirath al-Mustaqim, Majmu Fatawa, Risalah al-Qiyas, Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Ushul, dan lain-lainya.

Disiplin Ilmu Fiqh di setiap madzhab memiliki corak masing-masing sesuai masanya, yang tidak bisa dilepaskan dengan masa tersebut. Ibnu Taimiyah telah menggeluti banyak bidang tentang masalah-masalah dan hukum-hukum yang dilengkapi dengan al-Qur'an, Sunnah, Ijma, Qiyas dan Ushul Fiqh. Dan menegakkannya sebagai istinbat dan Ijtihad. Dan mencoba menyesuaikan antara al-Fiqh dan al-Sunnah serta menjadikan cabang dan argumen Fiqhiyyah yang dikaitkan dengan hadits-hadits shoheh. Tentunya dengan mengambil hukum-hukum dari al-Qur'an dan sunnah.

(d). Dalam bidang kalam

Kalau kita berpandangan dan menganalisa karya-karya Ibnu Taimiyah maka kita akan menemukan disiplin Ilmu kalam dan akidah yang hampir mencapai setengah karya-karyanya atau sepertiga karyanya. Risalah-risalah yang Ibnu Taimiyah susun dalam terma ini akan didapati di berbagai kota dan tempat yang berbeda-beda, seperti Syarh al-Ashbahiyah, al-Risalah al-Humawiyah, al-Tadmiriyah, al-Wasathiyah, al-Kilaniyah, al-Baghdadiyah, al-Azhariyah dan lain sebagainya.

(7). Model Pemahaman Tafsir Ibn Taimiyah

Lebih spesifik lagi penulis mencoba menguraikan metodologi pemahaman Ibnu Taimiyan tentang tafsir al-Qur'an. Di sana kita akan menemukan bahwa Ibnu Taimiyah dalam metodologi tafsirnya tidak lepas dari metode yang diusung ulama Salaf. Metode-metodenya dari berbagai segi selalu mengikuti pendapat para ulama Salaf. Serta tidak mencampurnya kepada selain ulama Salaf. Yang pertama kali kita

dapati dalam metode Ibnu Taimiyah dalam tafsir, Ibnu Taimiyah berkeyakinan kuat bahwa Nabi saw. adalah penjelas al-Qur'an secara keseluruhan. Tidak pernah beliau tinggalkan sebagianpun, yang membutuhkan kepada penjelasan, yang tidak dijelaskan, dan tidak sebagianpun yang membutuhkan perincian, yang tidak dirinci.

Karena meyakini hal tersebut adalah sebagian dari keimanan kepada al-Qur'an atau apa yang di bawa oleh nabi Muhammad saw., karena sesungguhnya Allah swt. telah bersabda kepada Nabi-Nya "...Agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka..". (Q.S. an-Nahl: 44).

Bahwa mereka –para shahabat- menerima penjelasan langsung dari Rasulallah, Rasulallah mengajarkan al-Qur'an, mengajarkan tentang hukum-hukum dan akidah, mengajarkan makna-maknanya, begitupun lafad-lafadnya. Sebagaimana Abdurahman al-Salma dalam kitabnya yang berjudul Muqadimah Fi Ushul al-Tafsir li Ibnu Taimiyah menjelaskan: "Diriwayatkan kepada kita, bahwa merekalah orang-orang yang membacakan al-Qur'an kepada kita, seperti Utsman bin Affan, Abdullah bin Mas'ud dan lainnya, bahwa mereka ketika mempelajari 10 ayat dari Nabi saw. maka mereka tidak akan mencampurinya dengan hal lain, sampai mereka benar-benar memahami apa yang telah disampaikan Nabi saw. dan mereka mengamalkannya dengan ilmu dan amal. Mereka mengatakan ajarkanlah kepada kami tentang al-Qur'an, ilmu dan amal".

Ibnu Taimiyah menetapkan bahwa sahabat dalam mengambil al-Qur'an tidak lain mesti disertai dengan makna-maknanya, memahami apabila mereka telah menghafal al-Qur'an, dan mesti memahami maknanya yang terkandung. Dalam hal ini Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa: "sesuatu hal yang sudah dimengerti dan difahami setiap

ucapan yang dimaksud tidak lain adalah pemahaman akan maknanya bukan sekedar lafadnya saja".

Ibnu Taimiyah menetapkan bahwa para Tabi'in pun menerima tafsir al-Qur'an lewat para Sahabat. Sebagaimana yang diriwayatkan Mujahid, ia mengatakan: "Saya telah belajar al-Quran kepada Abdullah bin Abbas (Ibnu Abbas), mulai Fatihah sampai khatam sebanyak tiga kali, dan dalam setiap ayat, saya tanyakan penafsiran ayat tersebut kepadanya", oleh karena inilah ats-Tsauri berkata; "Jika anda mendapat keterangan tafsir dari Mujahid, maka itu sudah cukup dan peganglah", untuk ini tafsirnya dijadikan sebagai rujukan dan pegangan imam Syafi'i, Bukhari dan para ahli Ilmu lainnya. Begitu juga imam Ahmad dan lainnya dari orang yang mengarang tafsir, telah menetapkan sumber tafsir mereka lebih banyak bersumber dari Mujahid dibanding yang lain (Didi Suryadi AR.: 2008).

Syeikh al-Islam Ibn Taimiyyah, telah pergi menemui Allah sejak tujuh ratus tahun lalu. Hidupnya dahulu dibaluti dengan perjuangan yang penuh ikhlas. Merupakan sebuah rahmat ketika para ulama memiliki pandangan yang berbeda, perbedaan pendapat atau pro-kontra di mata umat Islam, terlebih bukan pada esensi pendapatnya akan tetapi masuk pada diri tokoh tersebut. Dari sini penulis mengambil kesimpulan bahwa di tengah pro-kontra Ibnu Taimiyah memiliki kebesaran dan derajat tersendiri di tengah para ulama, generasi sepeninggalnya. Menurut Didi Suryadi (2008), Ibnu Taimiyah memiliki tiga keutamaan: pertama, Ibnu Taimiyah dikenal sebagai ulama yang sangat tekun, disiplin dalam ijtihad, dan punya minat besar di bidang pengetahuan, disamping menjauhi kehidupan yang santai. Kedua, ia sangat terbuka dengan lingkungan sekitarnya. Oleh sebab itu, hidupnya tidak bersifat egois, terpaku hanya pada

bidang pengetahuan saja. Ketiga, ia terkenal sebagai ulama yang punya kecerdasan luar biasa. Konsisten dalam berpikir dan produktif.

D. Perdebatan Model Tafsir di Indonesia

Berikut komentar Adian Husaini (2008) sekitar model pemikiran tafsir di Indonesia: Acara Muktamar Pemikiran Islam di Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) yang berlangsung 11-13 Februari 2008 akhirnya diganti namanya menjadi ”Kolokium Nasional Pemikiran Islam”. Sejumlah pembiara tidak bisa hadir. Salah satu pemakalah baru yang dimasukkan namanya adalah Dr. Phil. Nur Kholish Setiawan, dosen mata kuliah Kajian Al-Quran dan Pemikiran Hukum Islam di Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Murid kesayangan Nasr Hamid Abu Zayd ini menggantikan posisi Prof. Dr. M. Amin Abdullah, Rektor UIN Yogyakarta, dalam sesi pembahasan ”Manhaj Baru Muhammadiyah: Mengembangkan Metode Tafsir”. Pada sesi ini tampil juga pembicara Ustadz Muammal Hamidy, Lc. dan Dr. Saad Ibrahim.

Muammal Hamidy yang juga pimpinan Ma’had Aly Persis Bangil, dalam makalahnya, mengungkap peringatan Rasulullah saw, bahwa ”Siapa yang menafsiri al-Quran dengan ra’yunya, maka siap-siaplah untuk menempati tempat duduknya di neraka.” Tokoh Muhammadiyah Jawa Timur ini pun menyitir hadits lain: ”Akan datang suatu masa menimpa umatku, yaitu banyak orang yang ahli baca al-Quran tetapi sedikit sekali yang memahami hukum, dicabutnya ilmu dan banyak kekacauan. Menyusul akan datang suatu masa, ada sejumlah orang yang membaca al-Quran tetapi al-Quran itu tidak melampaui tenggorokannya. Kemudian menyusul satu masa ada orang musyrik membantah orang mukmin tentang Allah (untuk

mempertahankan kesyirikannya) dengan bahasa yang sama (HR Thabrani).

Ustadz Muammal Hamidy kemudian menyimpulkan: (1) Al-Quran jangan ditafsiri sesuai selera, (2) Pemahaman terhadap al-Quran hendaknya didasari dengan ilmu, (3) Ilmu untuk memahami hukum-hukum al-Quran harus dikuasai dengan baik, (4) Membaca al-Quran minimal hendaknya disertai dengan pengertiannya, dan (5) Ummat Islam harus mewaspadai orang-orang yang mempergunakan dalil al-Quran dan Sunnah untuk kepentingan yang tidak Islami.

Peringatan tokoh senior di Muhammadiyah Jawa Timur ini kiranya perlu kita perhatikan. Sebab, umat Islam di Indonesia saat ini banyak dijejali dengan beragam model penafsiran yang ditawarkan oleh sebagian kalangan cendekiawan yang isinya justru mengacak-acak al-Quran, seperti penafsiran yang menghalalkan perkawinan homoseksual dan perkawinan muslimah dengan laki-laki non-Muslim. Beberapa waktu lalu, kita membahas disertasi doktor Tafsir al-Quran dari UIN Jakarta yang secara terang-terangan merombak dasar-dasar keimanan Islam dan menafsirkan al-Quran sesuai seleranya sendiri.

Dengan mengutip ayat-ayat tertentu dalam al-Quran, doktor Tafsir lulusan UIN Jakarta itu menyimpulkan: “Dengan demikian, bagi umat Islam sendiri, merayakan natal sesungguhnya merayakan hari kelahiran seorang utusan Tuhan yang harus diimani, Isa al-Masih, yang diduga jatuh pada tanggal 25 Desember. Sebagai implikasi dari keberimanan itu, semestinya umat Islam juga diperbolehkan untuk merayakan hari kelahiran Isa dan kelahiran para nabi lain sebelum Muhammad SAW.”

Pada bagian lain, dia membuat definisi tentang “Ahli Kitab”, yaitu: “Intinya siapa saja yang berpegangan kepada sebuah kitab suci

yang mengandung nilai-nilai ketuhanan dan prinsip-prinsip kemanusiaan yang luhur yang dibawa oleh para nabi, maka mereka itu adalah Ahli Kitab." (hal. 216). Sementara, pada bagian lain dia tulis: "Dilihat dari sisi ini, maka ahl kitab merupakan kelompok yang memang menganut monoteisme (tawhid)."

Dengan definisi "Ahlul Kitab" versi Doktor Tafsir tersebut, maka disimpulkan, bahwa semua agama yang mempunyai kitab suci adalah agama tauhid. Inilah salah satu contoh tafsir aliran "ngawuriyah" -alias tafsir asal-asalan- yang dibangga-banggakan sebagian orang sebagai tafsir yang "toleran", "progresif", "modern", dan "maju". Padahal, sudah banyak kitab Tafsir, Fikih, dan disertasi doktor yang dengan sangat serius dan komprehensif membahas masalah Ahlul Kitab ini. Tetapi, semua ini tidak dirujuk oleh penulis disertasi tersebut. Ia lebih suka membuat definisi sendiri berdasarkan hawa nafsunya. Allah SWT sudah mengingatkan dalam al-Quran:

> *"Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? " (QS 45:23).*

Masalah penafsiran al-Quran adalah masalah yang sangat mendasar dalam Islam. Sebab, melalui ilmu inilah, umat Islam memahami firman Allah SWT. Karena itu, dalam Mukaddimah Tafsirnya, Ibn Katsir memaparkan, bagaimana hati-hatinya para sahabat Nabi saw dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Jika mereka tidak paham terhadap makna suatu ayat, maka mereka bertanya kepada sahabat lain yang dipandang lebih ahli dalam masalah tersebut. Ibn Katsir menasehatkan, jika tidak ditemukan penafsiran al-Quran

dalam al-Quran, as-Sunnah, dan pendapat sahabat, maka carilah penafsiran itu dalam pendapat para tabi'in.

Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dengan tawadhu'nya pernah menyatakan: "Bumi manakah yang akan menyanggaku dan langit manakah yang akan menaungiku jika aku mengatakan sesuatu yang tidak aku ketahui tentang Kitabullah?" Ibn Katsir juga mengutip hadits Rasulullah saw: "Barangsiapa yang mengucapkan (sesuatu) tentang Al-Quran berdasarkan ra'yunya atau berdasarkan apa yang tidak dipahaminya, maka bersiap-siaplah untuk menempati neraka." (HR Tirmidzi, Abu Daud, Nasa'i). Abu Ubaid pernah juga memperingatkan: "Hati-hatilah dalam penafsiran, sebab ia merupakan pemaparan tentang Allah."

Sikap hati-hati inilah yang mendorong lahirnya para ulama Tafsir yang serius. Para mufassir al-Quran harus sangat berhati-hati, sebab tanggung jawab mereka di hadapan Allah SWT sangatlah berat. Bagi yang bukan mufassir pun wajib memperhatikan masalah ini, dan berhati-hati dalam memilih tafsir. Jangan sampai memilih tafsir al-Quran yang dibuat sesuai dengan selera dan hawa nafsu.

Sebagai satu organisasi Islam yang besar, tentu Muhammadiyah wajib memiliki banyak Ahli Tafsir al-Quran. Kita menyambut baik setiap upaya ijtihad yang dilakukan oleh para ulama atau pemikir Muslim mana pun. Namun, kita juga perlu berhati-hati dalam soal penafsiran. Tidak setiap "kilasan pemikiran" bisa dikatakan ijtihad. Setiap lontaran pemikiran yang baru tentang Tafsir al-Quran, sebaiknya dikaji dengan seksama terlebih dahulu secara terbatas di kalangan pakar Tafsir.

Di dalam Kolokium Nasional Pemikiran Islam di Unmuh Malang tersebut umat Islam disuguhi ide Tafsir Baru oleh Dr. Nur

Kholish Setiawan. Ia membawakan makalah berjudul ”Tafsir Sebagai Resepsi Al-Qur’an: Ke Arah Pemahaman Kitab Suci dalam Konteks Keindonesiaan”. Dalam makalahnya, Nur Kholish mengkritik dominasi nalar Arab dalam bangunan tafsir sebagai metode memahami al-Quran. Tafsir al-Quran, menurutnya, masih terbuka untuk dikembangkan dengan memanfaatkan khazanah keilmuan kemanusiaan (humaniora) yang bersifat teritorial. Dalam beberapa karya kesarjanaan Nusantara, pemikir Indonesia telah banyak melakukan enkulturasi budaya lokal dalam memahami al-Quran. Tafsir al-Huda, misalnya, sebuah karya tafsir berbahasa Jawa menunjukkan kentalnya warna budaya Jawa dalam proses pemahaman ayat-ayat al-Quran.

Contoh lain yang dipaparkan Nur Kholish adalah penolakan Mangkunegara IV dari Kasunanan Surakarta terhadap Arabisasi fikih. Baginya, fikih (pekih) tidak seharusnya dipraktikkan secara utuh seperti yang tertulis dalam literatur Arab, melainkan disesuaikan dengan tingkat kelayakan Jawa. ”Dengan kata lain, ada nilai-nilai luhur Jawa yang tidak boleh begitu saja ditinggalkan.”

Sayangnya, kita tidak mendapat penjelasan, bagaimana contoh budaya Jawa yang luhur dan tidak boleh ditinggalkan, sehingga harus menjadi dasar pertimbangan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kita tunggu saja upaya dosen al-Quran dari UIN Yogya itu untuk menerbitkan Kitab Tafsir atau Fikih yang mengakomodasi nilai-nilai luhur budaya Jawa. Setelah terbit, baru kita bisa menilainya.

Sebenarnya, selama ini umat Islam sudah paham, bahwa Muslim Jawa boleh shalat dengan kain saung dan blangkon, tetapi tidak boleh shalat dengan menggunakan bahasa Jawa. Tidak ada orang Muslim Jawa berpikir, bahwa azan bisa dilantunkan dalam bahasa Jawa. Kita

paham, mana yang termasuk ajaran ad-Dinul Islam, dan mana aspek budaya yang boleh diambil.

Para penyebar Islam di Jawa dulu pun berusaha mengubah tradisi yang tidak sesuai dengan Islam dengan tradisi yang sesuai dengan ajaran Islam. Misalnya, diubahnya tradisi ”sesajen” menjadi ”selametan”. Proses perubahan tradisi tentu memakan waktu yang panjang, sehingga kadang-kadang ada yang masih belum berjalan dengan sempurna. Islam tidak menolak adat pakaian suatu daerah yang memang sudah menutup aurat. Tetapi, Islam tentu akan berusaha mengubah tradisi ”koteka” atau ”telanjang” yang ada di suatu daerah tertentu. Kaum Muslim yang ”normal” tentu akan menyatakan, bahwa budaya makan babi adalah tidak sesuai dengan Islam.

Jadi, bukan tradisi suatu daerah yang jadi pedoman. Tapi, Islamlah yang harusnya menjadi pedoman dalam menilai sesuatu. Kaum Liberal harusnya membuka wawasannya, bahwa Islam juga hadir di tanah Arab untuk mengubah sejumlah tradisi jahiliyah. Misalnya, tradisi perkawinan jahiliyah, tradisi penindasan wanita, tradisi telanjang, tradisi mabuk-mabukan, dan sebagainya. Meskipun diturunkan di negeri yang tandus, syariat Islam justru mengandung banyak ajaran yang mewajibkan umatnya menggunakan air untuk bersuci. Sebab, Islam memang diturunkan untuk seluruh umat manusia tanpa memandang budaya. Karena itu, tidak ada istilah ”Islam Jawa”, ”Islam Arab”, ”Islam Cina”, dan sebagainya.

Dalam upaya untuk menghadirkan hukum Islam bercorak Indonesia, Nur Kholish Setiawan mengajak untuk mengkritisi sejumlah metode istinbath hukum dalam konsep ushul fikih klasik. Misalnya, konsep ijma’. Katanya, ”Ketetapan hukum yang dilahirkan

melalui proses istintabh tidak mungkin memiliki corak keindonesiaan, apabila tidak dibarengi dengan rumusan kritis metodologisnya."

Di sejumlah IAIN/UIN, dan STAIN metode penafsiran al-Quran "berbasis budaya" ini tampaknya mulai digencarkan. Misalnya, dalam soal mahar dalam perkawinan. Seorang dosen Fakultas Syariah IAIN Semarang, Rokhmadi, M.Ag., ditanya tentang kasus perkawinan seorang laki-laki dengan wanita Minang, yang menurut si penanya, maharnya justru diberikan oleh pihak wanita, bukan pihak laki-laki. Inilah jawabab dosen itu:

> *"Wajarlah mahar menjadi kewajiban pihak perempuan karena posisinya di atas laki-laki dalam bersikap dan martabat keluarga. Maka saudara MH Tidak perlu risau, susah, dan gelisah. Justru saudara beruntung tidak dibebani Mahar. Terimalah, sebab ketentuan al-Quran (al-Nisa ayat 4) tidak bersifat mutlak karena semata-mata dipengaruhi budaya di mana Islam diturunkan. (Lihat, Jurnal Justisia Fakultas Syariah IAIN Semarang, Edisi 28 Th.XIII/2005).*

Kita bisa bayangkan, apa yang terjadi dengan Islam, jika setiap suku bangsa di Indonesia membuat Tafsir al-Quran model dosen syariat seperti ini? Nanti ada tafsir berbasis budaya Jawa, Tafsir Betawi, Tafsir Sunda, Tafsir Minang, Tafsir Batak, dan sebagainya. Dalam soal hukum pidana ala Indonesia, misalnya, Nur Kholish mengajukan proposal dari Mohammad Syahrur tentang "Teori Batas". Dalam kasus pencurian, ketentuan hukum potong tangan dalam Q.S 5:38, dipandang sebagai "batas maksimal" (al-had al-a'la). Menurut Syahrur, hukum potong tangan bagi pencuri adalah "hukuman maksimal". Jadi, tidak setiap pencurian harus dikenai hukum potong tangan. Dan menurut Nur Kholish, masih ada ruang untuk berijtihad

menentukan jenis hukuman bagi pencuri yang di bawah hukum potong tangan.

Teori batas lain dari Syahrur yang diajukan Nur Kholish adalah batas dalam soal waris. Pola 2:1 bagi laki-laki dan wanita, menurut Syahrur, adalah formula batas atas dan batas bawah. Jadi, menurut formula itu, batas atas bagi laki-laki adalah 66,6 persen dan batas bawah bagi wanita adalah 33,33 persen. Jadi, bisa dilakukan ijtihad baru, seorang laki-laki mendapatkan warisan 60 persen dan seorang wanita mendapatkan 40 persen. Aspek lokalitas turut memberikan warna dalam pergeseran 66,6 banding 33,3 persen.

Itulah yang dikatakan sebagai tawaran ijtihad atau tafsir baru yang lebih menghargai unsur lokalitas atau budaya lokal. Pendapat Syahrur soal ”Teori Batas” itu sudah sangat banyak menuai kritik di negerinya sendiri, Suria. Teori ini memang ”aneh”. Coba bayangkan, bolehkah seorang berijtihad, bahwa yang termasuk hukuman yang berada di bawah derajat hukum ”potong tangan” adalah, misalnya, ”potong rambut” atau ”potong jari” atau ”potong telinga?”

Kekacauan Teori Batas ini bisa dilihat dalam kasus pakaian laki-laki. Syahrur berpendapat bahwa batas bawah (batas minimal) aurat laki-laki yang harus ditutup hanyalah kemaluannya. ”Karena keadaan cuaca berbeda-beda pada tiap penduduk bumi dari panas yang terik sampai dingin yang menggigit. Maka batas minimal pakaian yang diberikan bagi laki-laki adalah menutup kemaluan.” Karena itu, kata Syahrur, laki-laki boleh berenang hanya dengan mengenakan celana renang saja. Yang dilarang adalah melihat laki-laki dalam keadaan telanjang bulat. (Muhammad Syahrur: 2002; 71).

Kita bisa bayangkan, bagaimana jika dosen tafsir di UIN Yogya menerapkan teori Syahrur dalam soal pakaian laki-laki ini? Pada 6

September 2004, situs JIL pernah menurunkan sebuah artikel yang membahas tentang Teori Batas Syahrur, ditulis oleh seorang dosen di Jurusan Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ditulis di situ, bahwa dalam soal pakaian wanita (libâs al-mar'ah), Syahrur berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah satr al-juyûb (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah.

Kita bisa melihat, betapa absurdnya teori semacam ini. Dengan ”Teori Batas” ala Syahrur ini, maka boleh saja wanita mengenakan bikini di depan umum, yang penting dia sudah menutupi batas minimal, yakni kemaluan, payudara, dan tidak telanjang bulat. Dengan model penafsiran yang sangat ”fleksibel” seperti itu, kita paham, mengapa sebagian kalangan sangat menyukai metode tafsir al-Quran yang disebut ”Teori Batas” ala Syahrur ini. Meskipun model tafsir al-Quran semacam ini yang ditawarkan dalam acara Kolokium Nasional Pemikiran Islam di Unmuh Malang, kita berharap, Majelis Tarjih Muhammadiyah, tidak tergoda untuk memungutnya.

Kita tidak bosan-bosannya mengimbau para intelektual, meskipun sudah bergelar doktor atau profesor, untuk bersikap tawadhu' dan tahu diri. Jika maqamnya memang ”muqallid” jadilah ”muqallid” yang baik. Tidak patut memposisikan diri sebagai mujtahid, yang dengan gagahnya memaki-maki Imam Syafii, tetapi ujung-ujungnya menjadi pemuja Nasr Hamid Abu Zaid (Adian Husaini: 2008).

DAFTAR PUSTAKA

Abu Muhammad Abdullah Ibn Muslim Ibn Quthaibah, Ta'wil Muthalif al-Hadits, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, t.t.).

Abdullahi Ahmed al-Na'naim, Toward an Islamic Reformatin: Civil Liberties, Human Rights and International Law, (New York: Syracusa University Press, 1990).

Abu Ishaq al-Syatibi dan al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah jilid I (Mesir; Dar al-Fikr al-Arab, t.t).

Abu 'Abdillah Muhammadal-Hakim al-Tirmidzi, Nawadir al-Ushul fi Ma'rifat Ahadits al-Rasul, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutb al-'ilmiyah, 1992).

Abdul Hamid Abu Sulayman, Islamization, Science, and Technology in The Crisis of the Muslim Mind, (New Delhi: The Association of Muslim Scientists and Engineers, 2003).

Abdus Salam, Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam, (Singapore: World Scientific, 1987).

A.C. van Der Leeden & Taufik Abdullah, Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 1986).

Ahmad As-Sirabasiy, Qissatu at- Tafsir, Al-Idarah al-'Alaman As-Saqafah, (Mesir: Dar al-Qalm, 1962).

Ahmad Basuni Faudah, At Tafsir wa Manahijuh, (Kairo-Mesir: Mat Na'ah Al-Amanah, 1977).

`Ali al-Ausi, al-Thabâthabâ'i wa Manhajuhu fî Tafsîrih, (Teheran: Mu`âwanah al-Riâsah lil`Alâqah al-Daulah fî Mundzimah al-Â`lam al-Islâmî, 1985).

Ahmad Y. al-Hassan & Donald R. Hill, Islamic Technology: an illustrated History, Unesco, 1986. (Terjemahan oleh Yulian Liputo, Teknologi dalam Sejarah Islam, Bandung, Mizan, 1993).

Asghar Ali Engineer, Islam dan Teologi Pembebasan, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Al-Biruni, Al-Jamahir fi al-Jawahir, (Teheran: Syirkat al-Nasyr al-Ilm wa al-Tsaqafah, 1374 H).

Anthony Giddens, Konsekwensi-Konsekwensi Modernitas, (Yogyakarta:Kreasi Wacana, 2005).

Anggun Gunawan, Pemurnian Menyeluruh Epistemologi Muslim, (Makalah : 12 August 2007).

Akh. Minhaji, "Transformasi IAIN Menuju UIN, Sebuah Pengantar," dalam M.Amin Abdullah, dkk., Integrasi Sains Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains , (Yogyakarta: Pilar Relegia dan SUKA Press, 2004).

al-Hafizh Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajr al-Asqalany, Fath al-Bari bi Syarkh al-Bukhari, Juz III, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.).

Ali Syari'ati, Who is to be Done: The Enlightened Thinker's and Islamic Renaissance, (Houston: IRIS, 1986)

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Alvin Toffler, Kejutan Masa Depan, terj. Sri Koesdiatinah, (Jakarta: PT Pantja Simpati, 1989).

Anthony Giddens, Globalization, Forest, Treesand People, (News Letters, No. 36/37, Agustus 1998).

Al-Jabiri, al-Turats wa al-Hadatsah Dirasat wa Munaqasat, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

-----------, Wijhat al-Nazar: Nahwi ‘adah Bina’ Qadhaya al-Fikr al-Arabi al-Mu’ashir, (Beirut; al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1992).

Ali Mukti, “Metodologi Ilmu Agama Islam” dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, Metodologi Penelitian Agama : Sebuah Pengantar, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989).

Alparslan Acikgenc, Holisitic Approach to Scientific Traditions, Islam and Science, Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, Juni 2003, Number 1.

------------, The Islamic Conception of Scientific, Journal Islam and Science, June, 2003.

Azyumardi Azra, IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi, Jurnal Inovasi Pendidikan Tinggi Agama Islam, Vol. VI/No. 02/2003.

Ahmad Dallal, "Science, Medicine and Technology" in Esposito, J. (ed.), The Oxford History of Islam, (London and New York: Oxford University Press, 1997).

Ali Hasan Al-Aridl, Tarikh “Ilm at Tafsir wa Manahij al-Mufassirin,” terj. Ahmad Arqam, (Jakarta: CV. Rajawali, Cet. 1, 1992).

Ahmad asy-Syirbashiy, Qishatu at-Tafsir, (Mesir: Daru al-Qalam, Al-Idarah al-‘Amah liststaqafah, 1962).

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Alvin Toffler, Kejutan Masa Depan, terj. Sri Koesdiatinah, (Jakarta: PT Pantja Simpati, 1989).

Anthony Giddens, Globalization, Forest, Treesand People, (News Letters, No. 36/37, Agustus 1998).

Ali Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, Metodologi Penelitian Agama : Sebuah Pengantar, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989).

A.M.W. Pranarka, Epistemologi Dasar, (Jakarta: Center for Strategis and International Studies, Cet. 1, 1987).

Abdul Ghaffar Abdurrahim, al-Imâm Muhammad Abduh wa Manhajatuhu fî al-Tafsîr, (Kairo: Dar al-Anshâr, 1980).

Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, Muqaddimah Ibn Khuldûn, (Tahqiq), Ali Abdul Wahid Wafi, (Kairo: Maktabah al-Usrah, jilid 3, 2006).

Amin Khuly, Al-a'mâl al-Kâmilah Amîn al-Khuwaily Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adzab, (Kairo: Maktab al-Usrah, juz. 10, 1995).

'Athif al-'Irâqy, al-Syiekh Al-Imâm Muhammad Abduh wa al-Tanwîr Qarn min al-Zamân 'Alâ wafâtihi, (kairo: Dâr'l Rasyâd, cet. I, 2006).

Al-Sayyid Yusuf, al-Imam Muhammad Abduh râid al-Ijtihâd wa al-Tajdîd fî al-'Asyr al-Hadîts, (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2007).

Badri Yatim, Sejarah Peradaban Islam, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997).

-----------, YatimSejarah Perkembangan Madrasah, (Jakarta: Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000).

Brenda DuBois dan Karla Krogsrud Miley, Social Work: An Empowering Profession, (Boston: Allyn and Bacon, 1992).

Brenner, Louis (ed.), Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa, 1993.

Barbara Ward, Lima Pokok Pikiran yang mengubah Dunia, terj. Mochtar Lubis, (Jakarta: Pustaka Jaya, Cet. 2, 1983).

Budi Munawar-Rachman, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, (Jakarta: Paramadina, 1994).

Charles Kurzman (ed.), Liberal Islam, (New York: Oxford University Press, 1998).

C. A. van Peursen, Strategi Kebudayaan, (Yogyakarta: Kanisius. 1976).

------------, Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu, terj. J. Drost, (Jakarta: PT. Gramedia, Cet. 1, 1995).

C. Verhaak dan R. Haryono Imam, Filasafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Atas Kerja Ilmu-ilmu, (Jakarta: PT. Gramedia, 1989).

Charles F. Andrain, Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial, terj. Lukman Hakim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. 1, 1992).

Clifford Geertz, Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1979).

Charles Kurzman (Ed.), Liberal Islam: A Sourcebook, (New York: Oxford University Press, 1988).

Dwight Poggemiller, Hermeneutics and Epistemology: Hirch’s Author Centered Meaning, Radical Historicism and Gadamer’s Truth and Method, (Premise Journal, Vol. II, No. 8/September 27, 1995)

Deliar Noer, Pemikiran Politik Barat, (Bandung: Mizan. Cet.3, 1997).

D.W. Hamiyn, The Theory of Knowledge, (London: Macmillan Press, 1982).

D. Jhon Caputo, Agama Cinta Agama Masa Depan, (Bandung : Mizan, 2003).

Edi Suharto, Membangun Masyarakatm, Memberdayakan Rakyat; Kajian Strategis Pembangunan Kesejahteraan Sosial dan Pekerjaan Sosial, (Bandung : Revika Aditama, 2005).

Ernest Gellner, Muslim Society, (Cambridge University Press, 1981).

Ernest Gellner, Posmodernisme: Reason and Religion, (New York: Routledge, 1992).

Engineer, Asghar Ali. Islam dan Teologi Pembebasan, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Esack, Farid. “Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur’anic Heremeneutical Notions”, dalam ICMR., Vol. 2, no. 2, Desember 1991.

Esack, Farid. Qur’an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interrelegious Solidarity against Oppression, 1997. dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia berjudul Membebaskan yang Tertindas, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982).

------------, Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, (Bandung: Pustaka, 1985).

------------, Islam, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1994).

------------, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan; suatu tantangan” di terjemahkan dari “Islamization of Knowledge; A Respond” oleh Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

------------, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982).

------------, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan; suatu tantangan” di terjemahkan dari “Islamization of Knowledge; A Respond” oleh

Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

------------, "Islam and Modernity" dalam Charles Kurzman, Liberal Islam a Source Book, (New York; Oxford University Press, 1998).

------------, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu tantangan" di terjemahkan dari "Islamization of Knowledge; A Respond" oleh Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

------------, "Islam: (ballenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch and Piere Chacia, Islam: Past Influence and Present Challenge, (Edinburgh University Press, 1979).

Francisco Budi Hardiman, Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

Frank Waling (ed.), Contemporary Approaches to the Study of Religion, (Berlin: Mounton Publisher, 1985).

Fatima Mernisi, Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society, (Blomington: Indiana University Press, 1987).

Fu'ad 'Abdul Baqy, Al-Lu'lu wa al-Marjan fi ma Ittafaqa 'alaihi al-Syaikhan, Juz III, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.).Freeman, The Relevance of Charles Peirce, (Illinois: The Hegeler Institute, 1993).

Farid Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam ICMR., Vol. 2, no. 2, (Desember 1991).

-------------, Membebaskan yang Tertindas, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000).

Fahd ibn `Abdurrahmân ibn Sulaimân Al-Rûm, Ittijâhât al-Tafsîr fî Qarn al-Râbi` `Asyr, (Riyad: Maktabah Rusyd, 2002).

Fuad Baali dan Ali Wardi, ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam, terj. Mansuruddin dan Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet.1, 1992).

Gilles Kepel, The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World, (Pennsylvania: The Pensylvania State University Press, 1993).

Gunnar Myrdal, Objektivitas Penelitian Sosial, terj. Victor I. Tanja, (Jakarta: LP3ES, Cet. 2, 1982).

Gusmian, Islah. Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi, Jakarta: Teraju, 2003.

Hanafî, Hassan. Dirasât Islâmiyyah, Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.

Hassan, Riffat. “Women’s Interpretation of Islam”, dalam Hans Thijsen (ed.), Women and Islam in Muslim Society. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.

Hans Kung, Etika Ekonomi-Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Kelangsungan Agama di Abad 21, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: CV. Qalam, 2002).

Harun Nasution, Islam Rasional, (Bandung : Mizan, cet. 1, 1995).

------------, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973).

------------, Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987).

------------, Filsafat Agama, (Jakarta: Bulan Bintang: 1983).

Hasan Hanafi, Al-Turats wa al-Tajdid, (Mesir: al-Markaz al’Arabi li al-Bahts wa al-Nashr, 1980).

------------, Dirasât Islâmiyyah, (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981).

------------, Muqaddimah fi ilm a-Istghrab, (Beirut: Dar al-Faniyah, t.t).

Hanna Djumhana Bastaman, Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

Huzni Thoyyar, Model-model Integrasi Ilmu dan Upaya Membangun Landasan Keilmuan Islam, (Survey Literatur terhadap Pemikiran Islam Kontemporer: 2007).

H. M. Rabi', The Political Theory of Ibn Khaldun, (Leiden: E.J. Brill, 1967).

Harold H. Titus, Marlyn S. Smith dan Ricadr T. Nolan, Persoalan-persoalan Filsafat, terj. HM. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. 1, 1984).

Hasan Askari dan John Avery, Towards a Spiritual Humanism: A Muslim-Humanist Dialogue, (Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limeted, 1991).

Hussaini Usman dan R.P.S. Akbar, Pengantar Statistik, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).

Nasr Hamid Abu Zayd, Naqd al-Khitab al-Diniy, (Qahira: Sina li al-Nasry, 1994).

Hans Kung, Etika Ekonomi-Politik Global, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: CV. Qalam, cet. 1, 2003).

Huston Smith, Why Religion Matters, terj. Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains?, (Bandung: Mizan, 2001).

Hujair Sanaky, Integrasi antara Sains dan Agama (Kajian Tentang Konflik, Integrasi, dan Pandangan Islam Terhadap Hubungan Sains dan Agama), (Yogyakarta: Makalan Diskusi Program

Doktor (S.3) Mata Kulian Agama, Budaya dan Sains, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

Ian Barbour, Juru Bicara Tuhan antara Sains dan Agama, terj. E.R. Muhammad, (Mizan: Bandung, 2002).

I. Kalin, Three Views of Science in the Islamic World, (Istanbul-Turki: University of Istanbul, 2006).

Isma'il Razi Al-Faruqi, Al-Tauhid: Its Implications for Thought and Life, (Virginia-USA: The International Institute of Islamic Thought, 1992).

I. O. Ihromi (ed), Pokok-pokok Antropologi Budaya, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000).

Ibn Khaldun, Muqadimah, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.)

Imam al-Ghazali, Jawahir al-Qur’an wa Duraruhu, (Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1988).

------------, Ihya’ Ulum al-Din, “bab ilmu”, (Semarang: Toha Putra, t.t).

------------, Majmu’ah al-Rasa’il li Imam al-Ghazali, (Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1994).

Ibn Rusyd, Tahafut al-Falasifah, (Beirut: Daar al-Ma’arif, 1981).

Ibn Manzur, Lisan al-Arab. Lihat Muhammad Abid al-Jabiry, Takwin al-Aql al-Arabi, (Beirut: Markaz al-Tsaqafy Al-Arabi, 1990).

Ibnu Hasyim, Metodologi Penafsiran al-Qur’an, (Mesir: Makalah Diskusi Mahasiswa Universitas Bahrul Ulum Mesir, 2005).

Islah Gusmian, Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci, (Bandung: Makalah Annual Conference Kajian Islam, 26-30 November 2006).

------------, Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi, (Jakarta: Teraju, 2003).

Ichwan, Moch Nur. Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd, Jakarta: Teraju, 2003.

Ignaz Goldziher, Madzâhib al-Tafsîr al-Islamy, terj., Abdul Halim al-Najar, (kairo: Maktab al-Khânijy, 1955).

Jansen, J.J.G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden: E.J.Brill, 1974. Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jum'ah Ali Abduh al-Qâdir, al-Dâkhîl bainah al-Dirâsah al-Manhajiyyah wa al-Namâdzaj al-Tathbîqiyyah, (Kairo: Jâmi'ah alAzhar, cet. I, 2006).

Jamal al-Bannah, Tatswîr al-Qur'ân, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islâmy, t.t.).

Jalaluddin Rakhmat, Psikologi Agama, Sebuah Pengantar, (Bandung: Mizan, Cet. 3, 2005).

------------, Islam Alternatif, (Bandung: Mizan. Cet.6, 1994).

John F. Haught, Sccience and Religion: From Conflict to Conversation, (New York: Paulist Press, 1995).

John Lewis Gillin and John Philip Gillin, An Introduction to Sociology, (New York: The Macmillan Company, 1947).

J.L. Peacock, The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam, (California: The Benjamin-Cuming Publishing, 1978).

Jujun Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam Jujun Suriasumantri (ed.,) Ilmu Dalam Perspektif, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001).

,J.J.G. Jansen, Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

Karl Mannheim, Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Kuntowijoyo, Islam dan Strukturalisme Transenden, (Jakarta: harian Republika, Jum'at, 20 Maret 1998).

-------------, Paradigma Islam: Interprestasi untuk Aksi, (Bandung: Mizan. Cet.3, 1991).

Karl R. Popper, Realism and the Aim of Science, (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983).

Leif Stenberg, The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity, (Journal of Islamic Studies, Vol. 36, No. 3, 1997).

Lavis Mulford Adams, Webter's World University Dictionary, (Washington DC: Publisher Company, 1965).

L. Laeyendecker, Tata Perubahan dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi, terj. Soemekto, (Jakarta: PT Gramedia, Cet. 1, 1983).

Lois Gottschalk, Mengerti Sejarah, terj. Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI-Press, 1973).

Lexy J. Moleong, Metodologi Penelitian Kualitatif , (Bandung: Remajarosda Karya, 1989).

Louis Gottschalk, Mengerti Sejarah , terj Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI –Press, 1973).

Louis Brenner (ed.), Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa, (T.tp.: 1993).

Muslim Abdurrahman, Islam Transformatif, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Muslim A. Kadir, Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2003).

Muhammad Abid al-Jabiry, Takwin al-Aql al-Arabi, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabi, 1990).

------------, Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabi, 1990).

M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik," dalam Jarot Wahyudi (ed.), Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum, (Yogyakarta: IAIN SUKA Press, 2003).

Mac Iver, Sociaty: A Texsbook of Sociology, (New York: Farrar and Renehart, 1973).

Muhammad Naquib al-Attas, Islam dan Filsafat Sain, terj. Saiful Muzani, (Bandung: Mizan, 1995).

M. Amien Rais, Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta, (Bandung: Mizan. Cet.7, 1997).

Muhammad Ibn Umar al-Zamakhsyari, Al-Fa'id fi Gharib al-Hadits, Juz III (Beirut: Dar al-Fiqr, 1979).

M.A. Enan, Ibn Khaldun: His Life and Works, (New Dehli: Kitab Bhavan, 1979).

Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

Mahatir Mohammad, Globalisation and the New Realities, (Malaysia: Darul Ehsan, 2002).

Munawwar Ahmad Anees, What Islamic sciences is Not, MAAS Journal of Islamic sciences 2 (1), Januari 1986.

Maurice Bucaille, Bibel Qur'an dan Sains, iterj., A. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

Mahdi Ghulsyani, Filsafat Sains menurut Al-Qur'an, (Bandung: Mizan, 1989).

Mahmud Yunus, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, (akarta: Pustaka Muhammadiyah. (1960).

M. Amir Ali, Removing the Dichotomy of Sciences: A Necessity for the Growth of Muslims, (Future Islam: A Journal of Future Ideology that Shapes Today the World Tomorrow, 2004).

Mohammad Hashim Kamali, Islam, Rationality and Science, Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, June 2003.

Mulyadhi Kartanegara, Menyibak Teori Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam, (Bandung: Mizan, 2003).

Mulyadhi Kartanegara, Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik. (Bandung: Mizan Group, 2005).

Muhammad Muhsin Khan, The Translation of the Meaning of Sahih Al-Bukhari, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1987).

M. Maloney, Silent Strength: A Heideggerian Hermeneutics Analysis of the Story of Older Women. (Atlanta: George State University, 1993).

Muhammad Arkoun, Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: NIS, 1994).

Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah, (Damaskus: al-Ahailiy li at-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1990).

M. Amin Abdullah, Studi Agama: Normativasi atau Historitas?, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

------------, Design Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-atomistik ke Arah Integratif-Interdisiplinary, (Yogyakarta: Makalah Diskusi Panel Refleksi 21 Tahun PPs IAIN Suka Yogyakarta, 16 Maret 2004).

------------, Arah Baru Kajian Islam di Indonesia, (Yogyakarta: Makalah Konfrensi Nasional Kajian Islam Indonesia, 12-14 Desember 2003).

------------, "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, no. 53, 1993).

------------, Materi Kuliah Agama, Budaya, dan Sains, (Program Doktor IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2004).

------------, "Rekonstruksi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multi Religius" dalam Amin Abdullah dkk, Teori dan Metodologi, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).

------------, Analytical Perspektive in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of Philosophy on the Study of Religious, (Yogyakarta: International Conference on Religious Harmony: Depag-UIN Jogia-IAIN W.9-IAHR, 2004).

------------, Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman, (Yogyakarta: Makalah Simposium Nasional, 2003).

------------, Jurnal Filsafat dan Teologi: Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama, (Yogyakarta: Kanisius, 1998).

------------, ”Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-Sekjularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)”, dalam M.Amin Abdullah, dkk., Integrasi Sains Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains, (Yogyakarta: Pilar Relegia dan SUKA Press, 2004).

Muhammed Arkoun, Al-Fikr al-Usuly wa Istihalatu al-Ta’sil: Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy, terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna’ al-Qaumi, 2002).

-------------, Tarikhiyyah al-Fikr al-Araby al-Islamy, terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna’ al-Qaumi, 1986).

-------------, Al-Aql al-Jadid al-Istitla’iy, terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna’ al-Qaumi, 2002).

-------------, al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta’shîl, (Beirut: Dar al-Saqi, 2002).

Muhammad Shahrour, Al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah, (Dimasq, 1990).

M. Ali Kettani, “Seince and techlogy in Islam; underlying value system” dalam Ziaudin Sardar,The Touch of Midas; Science, vakis and environment in Islam and the west, (Manchester: Manchester University Press, 1984).

M. Natsir Arsyad, Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah: Dari Jabir ibn Hayyan sampai dengan Prof. Dr. Abdus Salam, (Bandung; Mizan, 1989).

M. Natsir Arsyad, Cendekiawan Muslim: Dari Khalili sampai Habibi, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995).

Muhammad al-Bahiy, Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya, terj. Al-Yasa' Abu Bakar, (Jakarta; Bulan Bintang, 1987).

Milton K. Munitz, Contemporerary Analytic Philosophy, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1981).

Mannâ' al-Khalîl al-Qaththân, Mabâhits fî `Ulûm al-Qur'ân, (T.tp.: Mansyûrât al-`Ashr al-Hadîts, 1973).

Muhammad `Ali al-Shâbûnî, al-Tibyân fî `Ulûm al-Qur'ân, (Beirut: Âlam al-Kutub, t.t).

Moch Nur Ichwan, Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd, (Jakarta: Teraju, 2003).

Masdar F Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", (Makalah Seminar Nasional, 2002).

------------, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Veri Verdiansyah, Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan, (Jakarta: P3M, 2004).

------------, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", Makalah Semiloka Diklat Muslimat NU, (Jakarta: 2003).

Mulyadhi Kartanegara, Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam. Bandung: Mizan, cet.I., 2002: 57-58).

Mehdi Golshani, Issues in Islam and Science, terj. Ahsin Muhammad, (Teheran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), 2004).

Michael Polanyi, Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy, (New York: Harper Torchbooks, 1964).

M. Hasbi Ash Shiddieqy, Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, (Jakarta: Bulan Bintang, Cetakan 2, 1990).

------------, Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. 8, 1990).

Muhammad Ali Ash Shabuniy, At-Tibyan fi 'Ulumi Al-Qur'an, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.t.).

M. Yunan Yusuf, Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh: Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh, dalam Ulumul Qur'an, Volume, No. 1993.

M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, (Bandung: Mizan, Cetakan 2, 1992).

Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

Moch Nur Ichwan, Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd (Jakarta: Teraju, 2003).

Mohamed Arkoun, al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta'shîl (Beirut: Dar al-Saqi, 2002).

Masdar F. Mas'udi, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", Makalah yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.

Muhammad `Ali al-Shâbûnî, al-Tibyân fî `Ulûm al-Qur'ân (Beirut: Âlam al-Kutub, t.th.).

Mas'udi, Masdar F. "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

Mas'udi, Masdar F. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, Islam

Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan, (Jakarta: P3M, 2004).

Mas'udi, Masdar F. "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", Makalah yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.

Muhammad Abduh, Al-a'mâl al-Kâmilah li al-Imâm al-Syeh Muhammad Abduh, ditahkik oleh DR. Muhammad 'Imârah, jilid 4, (Kairo: Dar al-Syurûq, cet. I, 1993).

Muhammad Arkoun, Al-fikr al-Ushûly wa Istihâlah al-Ta'shîl Nahwa Târîkh Âkhar li Fikr al-Islâmy, terj. Hasyim Shaleh, (London: Dar al-Saqi, cet. I, 1999).

Muhammad Abdullah Daraz, Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm, terj. Muhammad Abdul al-'Adhim Ali, (Kairo: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzî', cet. V, 2003).

Muhammad bin Muhammad Abu Syahibah, Al-Isrâîliyât wa al-Maudlû'ât fî kutub al-Tafsîr, (Kairo: Maktab' Sunnah, cet. II, 2006).

Malik bin Nabi, Al-dzâhirah al-Qur'ân Musykilât al-Hadhârah, terj., Abdus Shabur Syahin, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000).

Musthafa Labib Abdul Ghani, Tafsîr al-Fâthihah wa Juz 'Ammâ li'l Ustâdz al-'Imâm al-Syêikh Muhammad Abduh, (Kairo: al-Hay'ah al-'Âmah li Qushûr'l Tsaqâfah, 2007).

Nashr Hâmid Abû Zayd, Naqd al-Khithâb al-Dînî, (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994).

------------, Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap 'Ulum al-Qur'an, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

Nurcholis Madjid, Kaki Langi Langit Peradaban Islam, (Jakarta: Paramadina, 1997).

Noeng Muhadjir, Metodologi Penelitian Kualitatif, (Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. 4, 1996).

------------, "Islam Ideologi Transformasi," dalam, Suara Muhamadiyah, No. 9, Th. 81, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah," Mei 1996).

Nasim Butt, Sains dan Masyarakat Islam, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

Osman Bakar, Hirarki Ilmu Mmembangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu, (Bandung; Mizan, 1997).

------------, Reformulating a Comprehensive Relationship Between Religion and Science: An Islamic Perspective, Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, Juni 2003.

Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy, (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Pauline M. Rosenau, Postmodernism and Social Sciences: Insight, Inroads, and Intrusion, (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Prihananto, Epistemologi dan Pluralistik Metode Pengetahuan Ketuhanan: Kajian Terhadap Pemikiran Keagamaan Thaba'thaba'i, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry Press, 1997).

Paul Edward (ed.), The Encyclopedia of Philoshofhy, (London: Macmillan Press, Vol. 3, 1972)

Roderick Main, Religion, Science, and Synchronicity. (UK: University of Essex, 2004).

Richard Polmer, The Relevance of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity, Carbondale: Southern Illinois University, 1999).

Rakhmat, Jalaluddin (2004) Metode Penelitian Komunikasi. Bandung: Rosda Karya.

Richard C. Martin (Ed.), Approaches to Islam in Religious Studies, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

Rohfani, Epistemologi Gerakan Islam Modern, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry Press, 1996).Robby I. Chandra, Konflik dalam Hidup Sehari-hari, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Robert C. Solomon, From Rationalism to Existensialism: The Existentialist and Their Nineteeth Century Backgrounds, (New York: Harper & Row Publisher, 1972).

Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, Qualitatif Research for Education : An Introduction to Theory and Methods, (London: Allyn Bacon, Inc, 1982).

Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), Women and Islam in Muslim Society, (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994).

Suparjan dan Suyatno, Hempri, Pengembangan Masyarakat dari Pembangunan samapi Pemberdayaan, (Yogyakarta : Aditya Media, 2003).

Sani, Teori-Teori Sosial: Dari Ilmu Sosial Sekularistik Menuju Ilmu Sosial Integralistik, (Makalah: 6 September 2007).

Syarif Hidayatullah, Intelektual dalam Perspektif Neo-Modernisme, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2000).

Sartono Kartodirjdo, Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1982).

Sutrisno Hadi , Metode Research (Yogyakarta: UGM-Press. 1981).

Soejono Dirdjo Sisworo, Pengatar Epistemologi dan Logika, (Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. 1, 1985).

Soejono Soekanto, Sosiologi: Suatu Pengantar, (Jakarta: Rajawali Press, Cet. 4, 1990).

Samuel Koening, Man and Society: The Basic Teaching if Sociology, (New York: Barner and Noble Inc., Cet. 2, 1957).

S. Husri, Dirasah Muqaddimah Ibn Khaldun, (Beirut: Kasysyaf, 1963).

Soedjito, Transformasi Sosial: Menuju Masyarakat Industri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. 2, 1991).

Syed M. Naquib Al-Attas, Islam and Scularism, (Kuala Lumpur: Angkatan Muda Belia Islam Malaysia, ABIM, 1978).

------------, The Concept of Education in Islam, (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980).

------------, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

S. Nasution, Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif, (Bandung: Cet. 2., Tarsito, 1996).

Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, (New York: New American Library, 1970).

Thomas S. Kuhn, The Structural of Scientific Revolution, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974).

Thaba'thaba'i, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Juz V, (Beirut: Muassasah A'lam li al-Thiba'ah, 1991).

------------, Shi'a, (Manila: Al-Hidayah Publication, 1985).

------------, Mengungkap Rahasia al-Qur'an, (Bandung: Mizan. Cet.2, 1995).

------------, Islamic Teacing an Overviews, (New York: Mostafazan Foudation New York, 1989), hal. 149, dan Thaba'thaba'i, Hikmah Islam, (Bandung: Mizan. 1993).

Tom Campbell, Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian dan Perbandingan, terj. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, Cet. 1, 1994).

Thomas S. Kuhn, The Structural of Scientific Revolution, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974).

Usman Hassan, The Concept of Ilm and Knowledge in Islam, (New Delhi: The Association of Muslim Scientists and Engineers, 2003).

Wahid Maharmeh, "Pengantar," dalam Muhammed 'Abid al-Jabiri, Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam, terj. Burhan, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

Wan Mohd Nor Wan Daud, Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas. (Bandung: Mizan, 2003).

Wendal V. Hariis, The Dictionary of Concept in Literary Critisism and Theory, (New York: Greenwood Press, 1992).

Winarno Surakhmad, Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik, (Bandung: Tarsito, 1985).

Wan Ramli bin dan Shaharir bin Mohamad Zain Wan Daud, Pemelayuan Pemalaysiaan dan Pengislaman Ilmu Sains dan Teknologi dalam Konteks Dasar Sains Negara, (Jurnal Kesturi, No. 1. 1999).

Yvonna, S.Lincoln and Egon G.Guba, Naturalistic Inquiry. (New Delhi: Sage Publication, 1979).

Yuyun S Suriasumantri, Filsafat Ilmu Sebagai Sebuah Pengantar Populer (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987).

Zainal Fikri, Epistemologi: Islam dan Barat, (Handout Filsafat Umum: 16 September, 2007).

Zainal Abidin Bagir, Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi, (Bandung: Mizan, 2005).

------------, Pengantar : Program Studi Agama dan Lintas Budaya, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM, 2004).

Zainul Kamal, Kritik Ibn Taimiyah Terhadap Logika Aristoteles, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Disertasi Doktor, 1995).

Ziauddin Sardar, The Touch of Midas, Science, Values and Environment in Islam and the West, (Manchester: Manchester University Press, 1984).

-----------, Islamic Futures: The Shapes of Ideas to Come, (New York: Mansell, 1985).

-----------, Explorations in Islamic sciences, (London-New York: Mansell, 1989).